المجاز

في اللغة والقرآن الكريم

بين

الإجازة .. والمنع

عرض .. وتحليل .. ونقد

دكتور
عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني



في اللغة والقرآن الكريم

بين

الإجازة.. والمنع

عرض.. وتحليل.. ونقد

الجزء الثاني


مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية بعابدين القاهرة
ت ٢٣٩١٧٤٧٠ فاكس ٢٣٩٠٣٧٤٦

المجاز في اللغة والقرآن الكريم
بين الإجازة .. والمنع
عرض .. وتحليل .. ونقد
(جـــزآن)
دكـتــور
عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني
الطبعة الثالثة ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م
(مزيدة ومنقحة ومصححة)
مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة
٥٤٤ صفحة الجزء الثاني ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع: ٨٥/٧٤١١

ومن قدح في المجاز، وهم أن يصفه بغير الصدق،
فقد خبط خبطا عظيمًا وتهدف لما لا يخفى

الإمام عبد القاهر الجرجاني

القسم الثاني

المانعون

المبحث الأول:

المانعون قبل الإمام ابن تيمية

الظاهرى - الإسفرائينى

مانعو المجاز قبل الإمام ابن تيمية قلة لا تكاد تذكر، سواء كان المنع عامًّا فى اللغة العربية كلها، أو فى القرآن الكريم خاصة وأسباب المنع عند من منعه فى اللغة عامة، غير أسباب المنع عند من منعه فى القرآن الكريم خاصة.

ومانعو المجاز قبل الإمام ابن تيمية لم يتركوا لنا مصنفات فصلوا فيها القول فى أسباب منع المجاز حتى ننهج معهم نفس المنهج، الذى نهجناه مع مجوزيه من ذكر كل مانع على حدة، وتتبع ما قاله فيه فى مبحث خاص. وإنما نقلت عنهم إشارات تفيد مجرد المنع إلا فى القليل النادر، فإننا نجد عبارات قصيرة أومأوا فيها إلى أسباب المنع محكية عنهم فى مصنفات غيرهم من علماء الأمة[1].

وهذا بخلاف الإمام ابن تيمية ومن بعده فلدينا أقوالهم فى منع المجاز منصوص عليها فى مصنفات خاصة بهم تستحق ذكرها مفردة والحديث عنها فى مباحث مستقلة.

بيد أن المشهور عند الباحثين أن العمدة فى منع المجاز فى اللغة بعامة يرجع أول ما يرجع إلى الإمام أبى إسحق الإسفرائينى وإن نسب ذلك إلى غيره مع انتسابه إليه.

والعمدة فى منع المجاز فى القرآن الكريم بخاصة يرجع أول ما يرجع إلى داود الظاهرى وابنه محمد «الظاهرية» وإن عزى هذا القول إلى غيرهما من العلماء.

● **إنكار المجاز فى اللغة:**

والذى يبدو أن إنكار المجاز فى اللغة بوجه عام عرف قبل عصر الإمام أبى إسحق الإسفرائينى؛ لأنى رأيت فى الفهرست لابن النديم أن الحسن بن جعفر

---

(١) مثل الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم، وللآمدى، والمزهر للسيوطى وقد مر هذا قريبًا فى هذه الدراسة.

ألف كتابًا فى الرد على منكرى المجاز، ولم أعثر على ترجمة للحسن بن جعفر حتى نجزم بأنه رد على أبى إسحق نفسه، فالمعروف أن ابن النديم ألف كتابه فى القرن الرابع، وأبو إسحق عاش فى القرن الرابع وأوائل الخامس. فليس من البعيد أن يكون الحسن بن جعفر متقدمًا عليه فى الزمن، مع جواز أن يكون قد عناه بالرد إن كان معاصرًا له[1].

ويحتمل أن يكون رد الحسن على منذر بن سعيد البلوطى الذى يقال إن له مصنفًا فى إنكار المجاز فى القرآن الكريم، ومنذر هذا توفى قبل أبى إسحق بأكثر من نصف قرن كما سيأتى. وأيًا كان فإن إنكار المجاز سواء كان عامًا أو خاصًا عرف منذ وقت مبكر وقد اشتهر أمره حتى صار موضع أخذ ورد بين العلماء، وليس بعيدًا أن يكون الحسن بن جعفر عنى برده المنذر وأبا إسحق معًا مادمنا لم نعرف بالضبط التحديد الزمنى لوفاة الحسن.

هذا ونبدأ هنا برأى منكرى المجاز فى اللغة عامة. وهذا يقتضى البدء برأى الإمام أبى إسحق الإسفرائينى[2] وندير الحديث عنه على أساس نص ذكره السيوطى معزوًا إليه بين فيه رأيه فى هذا الإنكار.

قال السيوطى: «وقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرائينى لا مجاز فى لغة العرب؟

.. وعقدة الأستاذ أن حد المجاز عند مثبتيه أن كل كلام تجوز به عن موضوعه الأصلى إلى غير موضوعه الأصلى لنسوع مقارنة بينهما فى الذات أو المعنى. أما المقارنة فى المعنى فكوصف الشجاعة والبلادة وأما فى الذات فكتسمية المطر سماء. وتسمية الفضلة غائطًا وعذرة، والعذرة: فناء الدار، والغائط: الموضع المطمئن من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة فلما كثر نقل الاسم إلى الفضلة. وهذا يستدعى منقولاً عنه متقدمًا، ومنقولاً إليه متأخرًا. وليس فى لغة

(١) ينظر الفهرست (٥٢).

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم أبو إسحق الإسفرائينى عالم بالفقه والأصول وكان يلقب بركن الدين توفى بنيسابور عام ٤١٨هـ وفيات الأعيان (١/ ٤) وشذرات الذهب (٣/ ٢٠٩) والأعلام (١/ ٦١).

العرب تقديم وتأخير. بل كل زمان قدر أن العرب قد نطقت فيه بالحقيقة، فقد نطقت فيه بالمجاز[1].

وبعد أن قرر أن دلالة اللغة ليست عقلية قال: «وأما اللغة فإنها تدل بوضع واصطلاح. والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد، فجعل هذا حقيقة وهذا مجازًا ضرب من التحكم. فإن اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع»[2].

وقد ناقش السيوطى ما اعتمد عليه أبو إسحق فى إنكاره المجاز فى اللغة. وقبل إيراد مناقشة السيوطى نوجز مراد أبى إسحق فيما يأتى:

أولا: أن العرب لم يحفظ عنهم أنهم وضعوا الحقائق أولا فى معانيها ثم نقلوها إلى المعانى المجازية إذ لا تقديم ولا تأخير فى الوضع.

ثانيًا: العلاقة بين الأسماء والمسميات اتفاقية لا عقلية والدلالات العقلية مطردة وليست الاتفاقية كذلك.

ثالثًا: ومادام الوضع متحدًا فلا يصح إطلاق الحقيقة على بعضه والمجاز على البعض الآخر وهذا الكلام المعزو لأبى إسحق قد أخذه الإمام ابن تيمية - فيما بعد - وتذرع به فى نفيه المجاز. وسيأتى هذا قريبًا إن شاء الله.

• رد السيوطى على أبى إسحق:

رد السيوطى يتخلص فى العناصر الآتية:

- التسليم لأبى إسحق أن اعتبار المجاز لابد فيه من تقدم الحقيقة عليه. ولكن التاريخ غير معلوم عندنا. والجهل بالتاريخ لايدل على عدم التقديم والتأخير.

وهذا رد مقنع، لأن نشأة اللغة العربية وتطور دلالاتها لم يضبطه أحد فلا مانع من أن تكون فى عصورها الأولى قد وضعت فيها الحقائق ثم وضعت المجازات وضعًا نوعيًا لا أحاديًا. وبحوث علم اللغة وفقه اللغة الحديثة ترجح هذا

(١، ٢) المزهر (١/ ٣٦٤-٣٦٥) وقد شمل تمثيله المجاز اللغوى الاستعارى فى الشجاعة والبلادة. والمجاز اللغوى المرسل فى المطر وما عطف عليه.

الاحتمال، وتؤيده بأن وضع المجازات يتطلب مرحلة أرقى من مرحلة وضع الحقائق. ويستشهدون بنمو الفهم اللغوى عند الأطفال، فهم يدركون أولا الماديات والمحسوسات، ولا يدركون المعنويات إلا فى مرحلة راقية من حياتهم[1].

* إن القول بأن العرب وضعت الحقيقة والمجاز وضعًا واحدًا قول باطل فالأسد لم يوضع اسم عين للرجل الشجاع. بل اسم العين فيه هو الرجل ولا يطلق عليه «أسد» إلا مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الوضعى للفظ «أسد» وهو الحيوان المعروف. ولهذا لايفهم من مطلق اسم الحمار إلا البهيمة.

ولايفهم منه الإنسان البليد إلا بمعونة القرينة.. ولو كان حقيقة فيهما لتناولهما تناولاً واحدًا.

ثم نقل السيوطى أن إمام الحرمين فى «التلخيص» والغزالى فى «المنخول» شكا فى نسبة هذا القول إلى الأستاذ أبى إسحق.

ونقد الجلال السيوطى لشبه أبى إسحق إن صح صدورها عنه نقد صائب فنحن لم نقف على مبادئ نشأة اللغة وتطورها وقوفًا يقينيًّا، فنفى أبى إسحق للمجاز بناء على اتحاد الوضع مدفوع. وكون العرب تكلمت بالحقيقة والمجاز، وهذا لا نزاع فيه، لايعنى أن العربى الأول كان يفهم من الحقيقة ما يفهمه من المجاز.

فلم يكن امرؤ القيس يفهم من كلمة «الصلب» التى وصف بها طول الليل وثقله فى قوله:

فقلت له لما تمطى بصلبه ....

لم يكن يفهم منها المعنى الذى يفهمه إذا قيل: صلب الرجل مثلا.. ولم يكن يفهم من «التمطى» المسند إلى الليل نفس المعنى الذى كان يفهمه من: تمطى الرجل.

---

(1) ينظر: فقه اللغة وخصائص العربية (٢٢١) وما بعدها للأستاذ محمد المبارك عضو المجمع العلمى العربى بدمشق وعلم اللغة (١٠٣، ٢٩٣) للدكتور على عبد الواحد وافى.

صحيح أن العرب تكلموا بالحقيقة والمجاز معًا، مع الفارق الكبير بين دلالتى الحقيقة والمجاز، والإيحاءات التى كانت تتولد عنهما وبما قاله الجلال السيوطى وئدت شبه أبى إسحق، ولم يبق لها وزن يؤخذ به فى تقرير المسائل العلمية، والتقعيد والتفريع.

هذا، ومما يضعف قول أبى إسحق أننا لم نعثر على قائل به سواه[1]، فكل الذين أشاروا من العلماء إلى منع المجاز فى اللغة لم يشتهر عندهم عزو هذا القول إلا لأبى إسحق. فكأنه هو وحده انفرد به. وماذا يزن أبو إسحق إزاء تلك الكثرة الكاثرة التى لا تعد ولا تحصى من علماء الأمة وروادها.

• إنكار المجاز فى القرآن الكريم:

إنكار المجاز فى اللغة يستلزم إنكاره فى القرآن، وإنكار المجاز فى القرآن لايستلزم - حسب منهج مانعيه - إنكار المجاز فى اللغة بوجه عام.

فالقضيتان بينهما ائتلاف واختلاف، وقد عرفنا فيما قبل أن إنكار المجاز فى اللغة اشتهر عن الإمام أبى إسحق الإسفرائينى وإن قيل إنه مذهب جماعة هو واحد منهم.

أما إنكار المجاز فى القرآن قبل عصر الإمام ابن تيمية فمعزو إلى جماعة منصوص على اسم واحد منهم، وهم لايكادون يتعدون عدد أصابع اليد الواحدة، وإن كان من بينهم إمام مذهب فقهى معروف.

فالأصوليون يعزون هذا القول إلى داود الظاهرى[2] إمام مذهب «الظاهرية» وابنه أبى بكر محمد الظاهرى.

---

(١) فى شرح الأسنوى المنهاج للبيضاوى أن إنكار المجاز فى اللغة هو مذهب الأستاذ أبى إسحق وجماعة. ولم يذكر من هم أولئك الجماعة فما يزال الأمر مبهمًا.

(٢) توفي داود هذا عام ٢٧٠ هـ انظر ترجمته فى الفهرست لابن النديم: (٣٠٣) وكذلك ترجمة ابنه محمد (٣٠٥) وتاريخ بغداد (٨/٣٦٩) ووفيات الأعيان (١/١٧٥).

ومن غير الظاهرية ينسب هذا القول إلى: أبى الحسن الجزرى، وأبى عبد الله ابن حامد، وأبى الفضل التميمى من الحنابلة، ومحمد بن خويز منداد من المالكية «ومنذر بن سعيد البلوطى»[1]. ويعزى كذلك إلى أبى على الفارسى[2].

ومن الشافعية أبو العباس الطبرى المعروف بابن القاص ومن المعتزلة أبو مسلم الأصبهانى[3].

ويعزى هذا القول - كذلك - للرافضة كما عزى للظاهرية[4] هؤلاء هم كل مايعزى إليهم إنكار المجاز فى القرآن، وفى الحديث النبوى كذلك.

والمتقدمون من الأصوليين حين ينسبون إلى داود الظاهرى نفى المجاز فى القرآن يذكرون له شبهتين:

إحداهما: أن المجاز عند من يقول به لايدل على معناه إلا بمعونة القرينة. وهذا - كما يقول داود - تطويل بلا فائدة؟! ومع عدم القرينة يكون فيه إلباس؟!

وثانيتهما: لو سلمنا أن فى القرآن مجازاً - والقرآن كلام الله - لقيل لله «متجوز»[5]. وهذا الوصف لايطلق على الله باتفاق علماء الأمة.

ويجيب الأصوليون فيقولون:

• المجاز لابد فيه من قرينة فلا إلباس فيه إذن؟ وليس فى المجاز تطويل بلا فائدة: بل فيه فوائد من أجلها يصار إلى المجاز ويعدل عن الحقيقة.

• أما امتناع إطلاق وصف «متجوز» على الله فليس علته نفى المجاز عن القرآن، وإنما أسماء الله توقيفية لابد فيها من الإذن الشرعى. ولا إذن هنا، فلا يقال إذاً على الله أنه «متجوز» لعدم إذن المشرع.

---

(١) ينظر: الإيمان للإمام ابن تيمية (٨٥) والإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم (٤/٥٣٧).

(٢) أضواء البيان (١٠/٢٧).

(٣) ينظر الحقيقة والمجاز فى القرآن الكريم(٢٥) د. على العمارى.

(٤) ينظر الصواعق لابن قيم الجوزية (٦٣).

(٥) يعنى متكلمًا بالمجاز.

ويستدلون بورود المجاز في القرآن بآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] والجدار لا إرادة له فهذا من المجاز[١].

ويضيف بعض الأصوليين لأدلة الظاهرية على نفي المجاز في القرآن أنهم قالوا: «المجاز كذب لأنه لا يصح نفيه، فيصح في ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] ما اشتعل، وإذا كان كذبًا فلا يقع في القرآن والحديث»[٢]؟!

وهذا مردود، لأن النفي الذي جعلوه أمارة من أمارات المجاز المراد به نفي حقيقة اللفظ. فإذا قيل: رأيت أسدًا يحمل السلاح. فإن النفي لو قيل فيه «ليس هو أسد بل رجلا شجاعًا. كان معنى النفي أن المتحدث عنه ليس هو الأسد الحيوان المعروف. وهذا ليس بكذب ولا يتوجه النفي إلى المعنى المراد وهو الشجاعة[٣].

وقد وضح هذه المسألة العلامة سعد الدين التفتازاني فقال: «مثلا إذا قيل: طلع البدر علينا من ثنيات الوداع، وقد صح في هذا المقام أن يقال: الطالع ليس هو القمر، علم أن المراد إنسان كالقمر في الحسن والبهاء. ولا يخفى أن هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات»[٤].

وهذا كلام طيب؛ لأن النفي مسلط على إرادة المعنى الحقيقي لا المجازي وإذا قيل: ليس هو بحمار. فيمن شبه البليد بالحمار كان المعنى نفي أن يكون حمارًا على التحقيق، لا أنه ليس ببليد. والمتكلم بالمجاز لايقصد المعنى الحقيقي وإنما يقصد المجازي فلا كذب إذن؟! والسعد بحسه البلاغي يميل إلى جعل صحة النفي قرينة دالة على التجوز وليست علامة.

هذه هي شبه ما نعى المجاز - على قلتهم - في القرآن الكريم، وكل من أطلعنا على مصنفاتهم من الأصوليين وغيرهم، رأيناهم يردون على المانعين بحجج أقوى، وبراهين أسطع. وها نحن أولاء نذكر في إيجاز بعض تعقيبات علماء الأمة على من منع المجاز في اللغة أو في القرآن الكريم والحديث الشريف.

---

(١) ينظر شرحي الأسنوي والبدخشي على المنهاج (١/ ٢٦٤) وما بعدها.

(٢، ٣) ينظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١/ ٢١٢)

(٤) انظر حاشية السعد على شرح العضد (١/ ١٤٧) وانظر معه حاشية السيد الشريف نفس الموضع.

فى هذا الصدد يقول ابن قتيبة رحمه الله[1]: «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب؛ لأن الجدار لايريد، والقرية لا تسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم. ولو كان المجاز كذبًا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا باطلا؛ لأنا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، ورخص السعر.

ونقول: كان هذا الفعل منك فى وقت كذا وكذا، والفعل لم يكن وإنما كون.

ونقول كان الله، وكان بمعنى حدث. والله عز وجل قبل كل شىء بلا غاية، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن؟!

والله تعالى يقول: ﴿فَإِذَا عَزَمَ الأَمْرُ﴾ [محمد: ٢١] وإنما يعزم عليه ويقول: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦] وإنما يربح فيها.

ويقول: ﴿وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ [يوسف: ١٨] وإنما كذب به؟...

ولو قلنا لمنكر قوله: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] كيف كنت أنت قائلاً فى جدار رأيته على شفا انهيار؟

رأيت جدارًا ماذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جدارا يهم أن ينقض أو يكاد.. أو يقارب.. وأيا ما قال فقد جعله فاعلا. ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى فى شىء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ.

.. والعرب تقول: بأرض فلان شجر قد صاح، أى طال لما تبين الشجر للناظر بطوله، ودل على نفسه جعله كأنه صائح؛ لأن الصائح يدل على نفسه بصوته...»[2].

ظاهر من كلام ابن قتيبة، وقد نقلناه بتصرف بالحذف، أن تمثيله اقتصر على المجاز العقلى، وأنه يرد على الطاعنين فى القرآن بالمجاز، وهؤلاء مقرون بوقوع

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن (١٣٢) وما بعدها.

(٢) هذا الكلام نقله ابن رشيق فى العمدة مواجهًا به منكرى المجاز: انظر (١/ ٢٣٦) من العمدة فى محاسن الشعر ونقده.

المجاز فيه. وإنما استشهدنا بكلامه معهم؛ لأنه فيه رد ضمنى واضح على منكرى ورود المجاز فى القرآن بدعوى أنه كذب. ولعل الطاعنين الذين واجههم ابن قتيبة هنا، قد أخذوا شبهة القول بالكذب ممن منع المجاز وهو غير طاعن فى القرآن فالفريقان مواجهان بهذا الكلام مع حسن نية النافين، وخبث نية الطاعنين.

ابن حزم الظاهرى

تقدم أن ابن حزم وقف موقفًا وسطًا بين الإجازة والمنع، ووضع قاعدة للتسليم بوقوع المجاز فى القرآن مخالفًا بذلك إمام المذهب داود الظاهرى وابنه محمد، وهذا يعد رجوعًا من أبرز أعلام الظاهرية عن القول بمنع المجاز فى القرآن مطلقًا. وهذا موقف له قيمته فى هذا المجال.

ابن حزم هذا نراه يحمل حملة شعواء على محمد بن خويز منداد المالكى المعدود ضمن مانعى المجاز فى القرآن. يخصه بالاسم وهو يواجه المنكرين جميعًا. وهاك نبذة من قوله: «وقد ذكر رجل من المالكين يلقب خويز منداد أن للحجارة عقلا، ولعل تمييزه يقرب من تمييزها، وقد شبه الله تعالى قومًا زاغوا عن الحق بالأنعام، وصدق تعالى إذ قضى أنهم أضل سبيلا منها.. فقال هذا الجاهل أن من الدليل على أن الحجارة تعقل قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ٧٤]..

قال على: «ونحن نقول: إن من العجب العجيب استدلال هذا الرجل بعقله على أنه لا يخشى الله تعالى إلا ذو عقل...»[١].

والذى حمل ابن خويز على هذا القول إنكاره للمجاز فى القرآن الكريم، فمطره ابن حزم بما شاء من النقائص. وطفق يذكر كثيرًا من النصوص القرآنية المحمولة على المجاز، ثم واجه منكرى المجاز جميعًا بقوله: «وأعجب العجب أن هؤلاء القوم يأتون إلى الألفاظ اللغوية فينقلونها عن موضوعها بغير دليل، فيقولون:

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم (٥٣٧/٤)

معنى قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] ليس الثياب المعهودة، وإنما هو القلب؟ ثم يأتون إلى ألفاظ قام البرهان الضرورى على أنهـا منقولة عن موضوعها فى اللغة إلى معنى آخر، وهو إيقاع الخشية على الحجارة فيقولون: ليس هذا اللفظ ها هنا منقولا عن مـوضوعه مكابرة للعـيان، وسعيًـا فى طمس نور الحق، وإقرار لعيون الملحدين الكائدين لهذا الدين ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢][١].

الإمام عبد القاهر الجرجانى

للإمام عبدالقـاهر موقف حكيم من منكرى المجاز،أبان فيه منشـأ خطئهم وبين فيه قيمة المجاز وحاجة المشتغلين فى مجـال الدعوة إليه، وأن للشيطان مداخل خفية لسرقة دين المتدين إذا سد الطريق أمام المجاز وها نحن أولاء نقتبس قبسات مضيئة من كلامه.

«ومن قدح فى المجاز، وهم أن يـصفه بغير الصـدق فقد خبط خبـطًا عظيمًا، وتهدف لما لايخـفى. ولو لم يجب البحث عـن حقيـقة المجاز والعنـاية به، حتى تحصل ضروبه، وتضبط أقسامه إلا للسلامة من مثل هذه المقالة. والخلاص مما نحا نحو هـذه الشبهـة، لكان من حق العاقل أن يـتوفر عليـه، ويصرف العنايـة إليه. فكيف وبطالب الدين حـاجة ماسـة إليه من جـهات يطول عدها، وللـشيطان من جانب الجـهل به مداخل خفيـة يأتيهم منها فـيسرق دينهم من حيث لايشـعرون. ويلقيهم إلى الضلالة من حيث ظنوا أنهم مهتدون»[٢].

ويقينى أن الإمام عبـد القاهر هنا ينتقل بالمجاز من كونه بحثـًا أدبيًا بلاغيًا، إلى كونه سلاحًا تحمى به العقيدة الصحيحة، ودرعًا يتترس بها المؤمنون، ويصدون بها مكايد الشيـطان الذى يوسوس فى صدور الناس بالألفـاظ التى لايصح وصف الله بظواهرها. مثل إثبات الجهة والجوارح وذلك كثير فى القرآن الكريم.

ثم يعرض الإمام لطرفى القضية المذمـومين: إنكار المجاز دفعة واحدة، والتوسع فيه بلا حـاجة قاضية، ويـسـمى هاتين الظاهرتين جانبى الإفراط والتفريط فـيقول:

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم (/ ٥٤٧)

(٢) أسرار البلاغة (٣٣٩) ط: رشد رضا.

«وقد اقتسمه البلاء فيه من جانبى الإفراط والتفريط فمن مغرور مغرى بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره، وينبو عن اسمه، يرى أن لزوم الظواهر فرض لازم، وضرب الخيام حولها حتم واجب.

وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حده ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه. ويسوم نفسه التعمق فى التأويل ولا سبب يدعو إليه»[1].

بهذه النظرة الصائبة، والفكرة المعتدلة يواجه الإمام عبد القاهر منكرى المجاز جملة، والمغالين فيه بلا ضابط، والحق ليس مع هؤلاء ولا مع أولئك.

ويأخذ فى سوق الأمثلة مواجهًا منكرى المجاز جملة فيقول: «أما التفريط فما نجد عليه قومًا فى نحو قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] وأشباه ذلك من النبو عن أقوال أهل التحقيق[2]. فإذا قيل لهم: إن الإتيان والمجىء انتقال من مكان إلى مكان، وصفة من صفات الأجسام، وأن الاستواء إذا حمل على ظاهره لم يصح إلا فى جسم يشغل حيزًا، ويأخذ مكانًا والله عز وجل خالق الأماكن والأزمنة، ومنشئ كل ما تصح عليه الحركة والنقلة والتمكين والسكون والانفصال والاتصال والمماسة والمحاذاة، وأن المعنى على: ألا أن يأتيهم أمر الله وجاء أمر ربك. وأن حقه أن يعبر بقوله تعالى: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢] وقول الرجل آتيك من حيث لا تشعر يريد: أنزل بك المكروه.. إذا قلت ذلك للواحد منهم رأيته إن إعطاك الوفاق بلسانه فبين جنبيه قلب يتردد فى الحيرة ويتقلب، ونفس تفرض الصواب وتهرب، وفكر واقف لا يجىء ولا يذهب. يحضره الطبيب بما يبرئه من دائه، ويريه المرشد وجه الخلاص من عنائه. ويأبى إلا نفارًا عن العقل، ورجوعًا إلى الجهل»[3] يواجه

---

(١) أسرار البلاغة: (٣٣٩)

(٢) يقصد المتأولين هذه النصوص تأويلا ينفى عن الله مماثلة الحوادث.

(٣) أسرار البلاغة: (٣٤٠) وما قبلها.

الإمام بهـذه الحقائق أهل الظاهر ومشـايعيهم من منكري المجـاز، ويبين لهم مدى الأخطار والشناعات التى تلزمـهم بسبب إعراضهم عن الحق. فـهم ضالون والحق منهم على طرف التمام. حائرون والهدى بين أيديهم لو أرادوا أن يهتدوا به.

ويحاورهم على هدى قـوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] متـوصلا إلى نفى الكذب عن المجاز، وانتهى إلى أن التمسك ببعض ظواهر اللفظ فى القرآن قد يؤدى إلى الهلاك والشرك وهكذا يكسر الإمام حدة القائلين بالمنع المطلق.

ويواجه المغـالين فيـقول: «فأمـا الإفراط فيـما يتعـاطاه قوم يحبـون الإغراب فى التأويل ويحرصـون على تكثير الوجوه، وينسـون أن احـتمال اللفظ شـرط فى كل ما يعدل به عن الظاهر. فهم يستكرهـون الألفاظ على الأمثلة من المعانى، يدعون السليم من المعنى إلى السقيم.. حبًا للتشـوف (التزين) وقصدا للتمويه. وذهابًا فى الضلالة»[١] ويعرض الإمام عن التمـثيل لهذا النوع لسخفه كمـا يقول، ثم يتوجه إلى القارئ بهذا البيان:

«وإنما غرضى بمـا ذكرت لك أن أريك عظم الآفة عـلى الجهل بحقـيقـة المجاز وتحصليه، وأن الخطأ فيه مورط صاحبه، وفاضح له، ومسقط قدره وجاعله ضحكة يتفكه به، وكاسيه عارًا يبقى على وجه الدهر»[٢].

ثم يقرر فى نهاية حـديثه أن الفريقين ورطهما الجـهل فيما تورطًا فيـه فالطائفة الأولى - منكرو المجاز - يقول فيهم:

«وأقل ما كان ينبغى أن تعرفه الطائفة الأولى، وهم المنكرون للمجاز أن التنزيل كمـا لم يقلب اللغة فى أوضـاعهـا المفردة عن أصـولها، ولم يخـرج الألفاظ عن دلالتهـا، وأن شيئًـا من ذلك إن زيـد إليه مـا لم يكن قبل الشرع ما يدل عليه، أو ضمن ما لـم يتضمنه اتبع ببيـان من عند النبى ﷺ. كذلك لم يقصد بـتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم.. من التـشبيه والتمثيل والحذف والاتساع»[٣].

(١، ٢) أسرار البلاغة (٣٤١).

(٣) أسرار البلاغة (٣٤١-٣٤٢).

فالقرآن نازل بلسان عربى مبين، وهو حين نزل لم يبدل دلالات الألفاظ المفردة عما كانت عليه فى مخاطبات أهلها. ولكن الشرع استعمل بعض ألفاظ العرب استعمالاً خاصًا كالصلاة والحج والصيام والزكاة. ولا إلباس فى هذا الاستعمال لأن الرسول ﷺ كان يبين معنى هذه الاستعمالات بما يفرق بينها وبين الدلالات اللغوية المجردة عن المعانى الشرعية.

وكما لم يخرج القرآن ألفاظ العرب المفردة عن دلالاتها المتعارفة بينهم كذلك اعتمد طرقهم وأساليبهم فى الإفصاح والإبانة. فمن تشبيه إلى تمثيل إلى تقديم إلى تأخير إلى إظهار إلى إضمار إلى حذف إلى اتساع وبلغتهم نزل. وفى أرقى صورها جاء التنزيل.

وكان الإمام يقول: إن منكرى المجاز لو عرفوا هذه الحقائق لما تمسكوا بما قالوه فى نفى المجاز.

أما الطائفة الثانية وهم المغالون فى شأن المجاز فيقول لهم: «وكذلك كان من حق الطائفة الأخرى أن تعلم أن الله عز وجل لم يرض لنظم كتابه الذى سماه هدى وشفاء، ونورًا وضياء.. ما هو عند القوم الذين خوطبوا به خلاف البيان. وفى حد الإغلاق والبعد عن التبيان...»[1].

والآن نصل إلى آخر ما أردنا اقتباسه من كلام الإمام عبد القاهر الذى قرر فيه خطأ المنكرين والمغالين، لجهلهم بحقائق كان ينبغى أن يعوها فالقرآن نزل بلغة العرب بما فيها من فنون البيان، ومنها المجاز، ونأى من الألغاز والتعمية؛ لأنه لسان عربى مبين.

سيف الدين الآمدى

ويتصدى الآمدى الأصولى الفقيه لمنكرى المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم، فيحكى رأيهم وأدلتهم، ثم يخالفهم ويناقش آراءهم فى موضوعية وإحكام.

• مخالفته لمنكرى المجاز فى اللغة:

يقول الآمدى فى هذا الشأن: «اختلف الأصوليون فى اشتمال اللغة على الأسماء المجازية فنفاه أبو إسحق الإسفرائينى وأثبته الباقون، وهو الحق»[2] فتراه

---

(١) أسرار البلاغة (٣٤١-٣٤٢).

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام (١/ ٦١).

يذهب مذهب المجيزين، ويعبر عن رأيه بقوله: وهو الحق. ويذكر حجة المثبتين بإطلاق الأسد على الرجل الشجاع، والحمار على البليد ويقول العرب: فلان على جناح السفر، وشابت لمة الليل، وقامت الحرب على ساق، وكبد السماء، ثم يقول: «وإطلاق هذه الأسماء لغة مما لا ينكر إلا عن عناد..»[1].

ويناقش حجج المانعين وكان مما قال: «لا جائز أن يقال بكونها حقيقة فيها - أى الأسماء المذكورة حقيقة فيما وصف بها - لأنها حقيقية فيما سواها. فإن لفظ الأسد حقيقة فى السبع والحمار فى البهيمة.. والساق والكبد فى الأعضاء المخصوصة بالحيوان واللمة فى الشعر إذا جاوز شحمة الأذن. وعند ذلك لو كانت هذه الأسماء حقيقة فيما ذكر من الصور لكان اللفظ مشتركًا، ولو كان مشتركًا لما سبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ البعض دون البعض.. ولا شك أن السابق إلى الفهم من إطلاق لفظ الأسد هو السبع. ومن إطلاق لفظ الحمار إنما هو البهيمة. وكذلك فى باقى الصور»[2].

حاصل هذا النقاش أن إطلاق الأسد والحمار على الشجاع والبليد وما شابههما يمتنع أن يكون حقيقة فى الحيوان وما شبه به من شجاع وبليد؛ لأنه لو كان حقيقة فيهما لكان مشتركًا. وللزم من تساوى الدلالة على كل منهما بلا ترجيح كما هو شأن الحقائق. ولكن المطرد تبادر معنى الحيوان إلى الفهم عند الإطلاق. وهذا معناه أن الاسم حقيقة فيه. ولاينصرف الذهن إلى الشجاع أو البليد إلا بقرينة. وهذا دليل التجوز. ثم مضى يناقشهم فى شبهتهم الآتية:

- إن كل صورة من الصور يمكن التعبير عنها بالحقيقة الخاصة بها واستعمال المجاز فيها مع افتقاره إلى قرينة بعيد عن أهل الحكمة والبلاغة؟

ورد على هذه الشبهة أن الفائدة فى استعمال المجاز دون الحقيقة قد يكون لاختصاصه بالخفة على اللسان أو لمساعدته فى وزن الكلام، والمطابقة والمجانسة والسمع وقصد التعظيم والعدول عن الحقيقى للتحقير، إلى غير ذلك[3].

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام (١/ ٦١)

(٢) نفس المصدر (١/ ٦٢).

(٣) نفس المصدر بتصرف

وبعد هذا شرع فى مناقشة مانعيه عن القرآن الكريم وقد سرد شبههم واحدة واحدة، ثم ردها على النحو الآتى:

بدأ الآمدى بذكر أدلة المجوزين وهى الآيات الكريمة الآتية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]

ثم شفعها برأى المانعين من أن الكاف فى ﴿كمثله﴾ حقيقة فى نفى التشبيه. والمراد بالقرية مجتمع الناس مأخوذة من قرأت الماء فى الحوض إذا جمعته. وأن الله قادر على إنطاق الجدران - يعنى القرية - والعير، وعلى خلق إرادة للحائط، وإن هذا وقع فى عصر النبوات وعصر خرق العوائد فلا يمتنع نطقها بسؤال النبى لها؟

ثم رتبوا على التسليم بوقوع المجاز فى القرآن عدة محاذير منها:

- أن المجاز كذب لصدق نفيه.
- وإذا لم يكن كذبًا فلا يصار إليه إلا عند العجز عن الحقيقة والله منزه عن ذلك.
- وإذا لم يترتب عليه عجز فالمتكلم به يصح وصفه بأنه «متجور» وهذا خلاف الإجماع[١].

ثم فند هذه الشبه بما معناه:

- ليست الكاف حقيقة في نفي التشبيه؛ لأن المعنى عليه: ليس مثل مثله شيء. وهو تناقض[٢].
- ليس المراد بالقرية مجتمع الناس، لأن القرية هى المحل الذى يقع فيه الاجتماع لا نفس الاجتماع.
- ليست العير هى القافلة المجتمعة من الناس وحدهم، بل العير الناس والبهائم معًا.
- وجواب الجدران والبهائم غير متوقع فى عموم الأوقات وإنما يقع معجزة فى وقت التحدى. وما نحن فيه ليس منه فلا يمكن الاعتماد عليه ثم ساق عديدًا من الآيات فيها مجاز وواجه بها منكريه طالبا منهم إجابة عليها[٣].

---

(١) انتهى ملخصًا ينظر الإحكام فى أصول الأحكام (١/ ٦٣-٦٤)

(٢) لأن نفى مثل المثل لا يقتضى نفى المثل ضرورة.

(٣) ينظر الإحكام فى أصول الأحكام (١/ ٦٧).

- وليس في المجاز كذب، لأنه إنما يكون كذبًا لو أثبت فيه المعنى على التحقيق لا على المجاز.

يريد أن في إطلاق القمر - مثلا- على إنسان بهى الطلعة، يكون المجاز فيه كذبًا لو ادعى أنه قمر كوكب فعلا. وليس هذا بمراد في المجاز وإنما المراد تشبيهه به في البهاء والحسن. فأين الكذب إذن؟

- أما قولهم إن المجاز من ركيك الكلام فقد رده الآمدى بقوله: «ليس كذلك، بل ربما كان المجاز أفصح من الحقيقة وأقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ على ما سبق».

- والمجاز لايصار إليه بسبب العجز، بل يصار إليه من القدرة على الحقيقة لما ذكرناه من المقاصد.

- وعدم جواز وصفه تعالى بأنه «متجوز» لعدم الإذن الشرعى في ذلك وليس له سبب سواه[1].

هكذا تصدى الآمدى كما تصدى غيره لمنكرى المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم وفي الحديث الشريف. ولم يبق بعد ذلك شبهة واحدة يمكن أن يتذرع بها منكرو المجاز جميعًا في التمسك برأيهم. بيد أننا نرى إجمالاً في ردود المتصدين حيث اعتمدوا في إثبات أهمية المجاز على قواعد نظرية وكان من الخير أن يمثلوا له تمثيلاً يقطع الجدل. وهذا ما سنعرض له في القسم الثالث بإذن الله.

وإلى هنا نكون قد استوفينا القول بالنسبة للمبحث الأول من القسم الثانى: قسم مانعى المجاز مطلقًا، وأحسب أننا قد أشرنا بكل حرص وأمانة إلى كل من عزى إليه القول بإنكار المجاز قبل الإمام ابن تيمية. ونصصنا على كل واحد باسمه ومذهبه كما أحسب أننا سجلنا بكل عناية شبههم التى بنوا عليها نظرتهم للمجاز حتى نتصور المشكلة تصورًا كاملا. وعقبنا على كل هذا بآراء أربعة، من أعلام

(١) الإحكام في أصول الأحكام بتصرف (١/ ٦٣- ٦٨).

الأمـة وهم يردون على منكرى المجاز، ويفندون شبـههم واحدة واحدة[1]. ويقى أن نشير إلى أن البلاغيين حرصوا فى مصنفاتهم[2] على أن يبينوا الفرق بين المجاز والكذب، فـهم مطبقـون على أن المجاز ليس كـذبًا؛ لأن المتجـوز ينصب بين يدى المجـاز قرينـة تصـرف عن إرادة المعنى الوضعى للفظ أو التركيب المتجـوز فيه، أما الكذب فإن الكاذب يحـرص فيه كل الحرص على إخفـاء حاله ترويجًا للكذب الذى يريده.

والقرائن الصارفة عند البلاغيين إما لفظيـة وإما معنوية حالية، وقد فصلوا القول فيها تفصيلا[3]، فإذا خلا المجاز من القرائن بنوعيها كان الكلام فاسدًا لعدم دلالته على المراد منه.

ولم يهتم البلاغـيون بمسائل اهتم بها الأصوليون كـجواز نفى المجاز وعدم اطراده إلخ. ولإهمال البلاغـيين لمثل هذه المسائل دواع وأسباب، ولاهتمـام الأصوليين بها دواع وأسباب سـوف نبينها إن شـاء الله فى المبحث الأخير من هذا القـسم أما الآن فإننا على موعـد مع أبرز منكري المجاز، وأشهر من حمل لـواء منعه فى اللغة وفى القرآن الكريم. وهو الإمام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية رضى الله عنه. فلنهيئ أنفسنا لمواجهة هذه القمة الشامخة وبالله التوفيق.

****

---

(١) اكتفينا بآرائهم وصرفنا النظر عن غيرهم توخيا للإيجاز وعدم التكرار.

(٢) انظر مثلا: الإيضاح- المطول- شروح التخليص عند الفرق بين المجاز والكذب.

(٣) انظر حاشية البنانى على الصبان (مبحث القرينة).

المبحث الثانى:

الإمام ابن تيمية(1)

حين يذكر الإمام ابن تيمية بين منكرى المجاز مطلقًا وفى القرآن الكريم فإنه يمثل فى هذا المقام قطب الدائرة. لأن من أنكر المجاز قبله لم يتحمسوا للإنكار حماسته، ولم يثوروا ثورته ولم ينزحوا نزحه، ولم يقلبوا وجوه القول تقليبه. ولم يكن بين أيديهم من أسباب الإنكار ما كان بين يديه.

والذين أنكروا المجاز من بعده، فى فلكه داروا، وعلى أوتاره عزفوا.

وقد تقدم لنا مناقشة شبه المنكرين قبل الإمام ابن تيمية، وذكرنا ما قالوا بأمانة وصدق. وعقبنا على ما قالوه بما ذكره بعض علماء الأمة الأعلام مثل الإمام السنى ابن قتيبة، وابن حزم والإمام عبد القاهر الجرجانى، والسيف الآمدى، وأشرنا إلى رد ابن رشيق(2) واكتفينا بما قاله هؤلاء وإن كنا نملك الكثير من النصوص التى رد بها غيرهم على منكرى المجاز من بلاغيين ولغويين وأصوليين وغيرهم من علماء الأمة من كل اتجاهات الفكر الإسلامى، ولو كانت قضية إنكار المجاز مقصورة على من قبل الإمام ابن تيمية لانتهى الأمر إذن. لإبطال الشبه التى تمسك بها المنكرون، ولكونهم قلة بإزاء الكثرة المستفيضة ممن أجازوه فى اللغة وفى القرآن الكريم.

ولكن الإمام ابن تيمية - رحمه الله - أدار المعركة من جديد بسلاح جديد، واستأنف البحث من حيث لايدرى سابقوه، ولم يعتمد هو فى إنكار المجاز على الأسباب التى ابتنوا رأيهم عليها بل اجتهد ما وسعه الجهد فى التترس بدروع

---

(1) هو الإمام تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية العالم الفذ المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

وانظر فى ترجمته حياة شيخ الإسلام ابن تيمية للعلامة الشيخ محمد بهجت البيطار.

(2) انظر المبحث الأول من القسم الثانى فيما تقدم من هذه الدراسة.

أخرى، وأخذ يرشق من ورائها سهامه، ويؤسس، وقد أعانه على ذلك اطلاع اتسعت آفاقه، وعقل احتد ذكاؤه، وقدرة على الجدل والنظر لم تتجمع آلاته فى رجل كما تجمعت فيه. إلى سبب آخر نعتبره نحن - كما اعتبره غيرنا - سبب الأسباب وراء تلك الحملة الضارية التى شنها على القول بالمجاز والقائلين به من سلف الأمة.

ذلك السبب هو دخول المجاز - قبله وفى عصره - فى مباحث العقيدة والتوحيد. وتعلقه بصفات الله عز وجل. وقد تطرف قوم من علماء الكلام فأوسعوا دائرة التأويل فى كتاب الله، وادعوا أن لكل لفظ فى القرآن ظاهرًا وباطنًا، وحملوا الألفاظ ما لم تحمل، وتعسفوا فى التأويل - كما قال الإمام عبد القاهر الجرجانى من قبل[1]. وذكر مثلا لفوضاهم فى التأويل. وعبثهم فى استنباط المعانى. بما لا يؤيده نقل، ولا يسلم به عقل ولايرضاه ذوق.

ودخول المجاز فى هذا المجال الخطير - مجال العقيدة والتوحيد - بعد أن كان قضية أدبية نقدية، أو لغوية جمالية، هو الذى ألهب نار الحماسة عند الإمام ابن تيمية لأنه رأى فى مثل تأويل «يد الله» بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفاته، وهكذا كل ما أضيف إلى الله مما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم، كالجهات والمعية والفوقية والاستواء والمجىء والنزول. ومصطلح «التعطيل» هذا ما أظنه إلا من توليدات الإمام ابن تيمية فإن لم يكن من توليداته واختراعاته فإنه لم يشتهر ويعرف إلا عنه.

والدليل على هذا - ثورة ابن تيمية على فوضى التأويل - أنه لم يتعرض للحملة على المجاز إلا فى مواطن الحديث عن العقيدة. ولهذا فإننا نراه يتحدث عن المجاز وإنكاره بإسهاب فى موضعين من أعماله.

أحدهما: فى مجموع الفتاوى.

---

(١) انظر (١٤حـ٢) من هذه الدراسة.

وثانيهما: فى كتابه الموسوم بـ «الإيمان» وفى كلا الموضعين يتحدث عن العقائد والتوحيد.

وفى كتابه «دقائق التفسير» عرض لهذا الموضوع فى مواضع منه سنذكرها فى موضعها إن شاء الله.

أما فى كتاب «الإيمان» فقد كان منشأ حديثه عن إنكار المجاز إنكاره لمن قال: إن الأعمال لاتدخل فى حقيقة الإيمان فحقيقة الإيمان هى الاعتقاد. أما الأعمال فهى مجاز وليست بحقيقة. وهذا مذهب المرجئة والجهمية والكرامية ومن تابعهم[1].

كما يؤكد هذا الفهم صنيع تلميذه ابن القيم الجوزية، الذى وضع كتابا سماه: «الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة» تصدى فيه لثلاثة طواغيت على حد تعبيره، أحدها طاغوت المجاز لأنه كان سببًا - عند شيخه ابن تيمية - فى التعطيل الذى رأيا أنه مناف لصحة الاعتقاد فى الله سبحانه وتعالى. ومخالف لطريقة السلف.

ومما زاد النار اشتعالا أن بعض الخلف رموا السلف بعدم الفهم حيث رأوا أن طريقة السلف هى مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها واعتقدوا - أى الخلف - أنهم- أى السلف - بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلا أَمَانِيَّ ﴾ [البقرة: ٧٨][2].

وهذا - إن صح - تطاول على سلف الأمة الأبرار لايليق من أحد أيًّا كان أن يقصدهم به. فلمذهب السلف قيمته ووزنه. ولمذهب الخلف قيمته ووزنه دون أن نرمى فريقًا منهم بسوء.

هذه العوامل هى التى حملت الإمام ابن تيمية على إنكار المجاز وإفراغ الطاقة فى إبطاله.

وها نحن أولاء فى مواجهتنا للإمام ابن تيمية على ما ذكره فى كتاب الإيمان، وهو أوفى من غيره فى بيان رأيه وما فى سواه مكرر..

(١) انظر كتابه «الإيمان» (٨٣) وما بعدها.

(٢) انظر الصواعق المرسلة لابن القيم (٨)

ومن خلال قراءات متكررة ومتأنية للفصل الذى كتبه الإمام ابن تيمية بخصوص المجاز فى كتابه «الإيمان» وجدناه قد اعتمد فى إنكار المجاز فى اللغة بعامة، وفى القرآن الكريم بخاصة على ما يأتى:

١- أن سلف الأمة لم يقولوا به مثل الخليل ومالك والشافعى وغيرهم من اللغويين والأصوليين وسائر الأئمة، فهو إذن قول حادث؟!

٢- إنكاره أن يكون للغة وضع أول تفرع عنه المجاز باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما يقول مجوزو المجاز؟!

٣- إنكار التجريد والإطلاق فى اللغة، حتى يقال إن الحقيقة ما دلت على معناها عند الإطلاق والخلو من القرائن، والمجاز مادل على معناه بمعونة القيود والقرائن.

٤- مناقشة النصوص التى استدل بها مجوزو المجاز على وقوع المجاز فى اللغة وفى القران الكريم.

هذه هى الدعامات والركائز التى بنى عليها الإمام ابن تيمية مذهبه فى إنكار المجاز، وحشد للانتصار لمذهبه طاقة هائلة من النقاش والدفع، والاستشهاد بالنصوص وتفسيرها تفسيراً يعضد مذهبه[1].

وسندير حديثنا معه على نفس المنهج والترتيب الذى أبناه آنفًا. ومن الله التوفيق.

الدعامة الأولى

عدم ورود المجاز عن السلف

هذه الدعامة أول ما ارتكز عليه الإمام ابن تيمية وهو ينكر المجاز فى اللغة تمهيداً لنفيه عن القرآن الكريم، فلنذكر نبذًا من كلامه عن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز:

---

(١) وله طرق أخرى فى تأييد مذهبه، ولكنها جزئيات تندرج تحت هذه الركائز الأربع التى أثبتناها.

فقرة أولى:

«وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين فى العلم كمالك والثورى والأوزاعى، وأبى حنيفة والشافعى، بل أئمة اللغة والنحو، كالخليل وسيبويه، وعمرو بن العلاء وغيرهم.

... ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة وعلمائها. وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين»[1].

فقرة ثانية:

«فإنه لم يوجد هذا فى كلام أحد من أهل الفقه والأصول، والتفسير، والحديث ونحوهم من السلف، وهذا الشافعى هو أول من جرد الكلام فى أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز»[2].

فقرة ثالثة:

«وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز فى كلام أحد منهم إلا فى كلام الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال فى كتاب الرد على الجهمية فى قوله «أنا ونحن» ونحو ذلك فى القرآن هذا من مجاز اللغة. وبهذا احتج على مذهبه من قال: إن فى القرآن مجازًا، كالقاضى أبى يعلى، وابن عقيل، وأبى الخطاب وغيرهم»[3].

فقرة رابعة:

«وأما سائر الأئمة، فلم يقل أحد منهم ولا من قدماء أصحاب أحمد أن فى القرآن مجازًا، لا مالك ولا الشافعى ولا أبو حنيفة، فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر فى المائة الرابعة، وظهرت أوائله فى المائة الثالثة، وما علمته موجودًا فى المائة الثانية. اللهم إلا أن يكون فى أواخرها»[4].

(١، ٢) الإيمان: (٨٤).

(٣) الإيمان (٨٤-٨٥) ثم ذكر بعد ذلك ثلاثة من الحنابلة، منعوا المجاز فى اللغة. انظر نفس الموضع.

(٤) الإيمان: (٨٥).

وحاصل هذه النقول هو الآتى:

- النفى البات أن يكون أحد من السلف قد قال بالمجاز إلا الإمام أحمد بن حنبل.
- تقسيم الألفاظ إلى حقائق ومجازات لم يحدث إلا بعد المائة الثالثة.
- أن القائل به - المجاز - الجهمية والمعتزلة ومن تابعهم من المتكلمين.
- أن محط الإنكار إنما كان على وجود لفظ المجاز دون معناه والوقوف على بعض صوره فى المفردات والتراكيب. فى اللغة، وفى آيات التنزيل.

• تعقيب ونقد:

بعد أن ذكرنا كلام الإمام ابن تيمية وأدلته على أن السلف رضى الله عنهم لم يقولوا بالمجاز، ينبغى علينا، ونحن نبحث عن الحقيقة، أن نفحص أدلته ونتبين مدى صحتها أو ضعفها من خلال ما بين أيدينا من حقائق ذكرنا ما لا حصر له فى القسم الأول[1]، ونضيف إليها ما لم نذكره، فإذا تبين أن الحق مع الإمام سلمنا له وانضوينا تحت لوائه طائعين مختارين.

وإذا لم يكن معه قررنا ما يؤيده الدليل القاطع والحجة الظاهرة.

والواقع أن كل ما ذكره الإمام فى هذه الدعامة مدفوع ومعارض بحقائق لا تقبل الجدل. ونديرالحوار على المنهج الآتى:

• هل صحيح أن لفظ المجاز لم يرد إلا بعد المائة الثالثة؟

ونقرر فى البداية أنه ليس مهمًّا أن يرد لفظ المجاز بعينه عند السلف. فاللفظ مجرد اصطلاح والمصطلحات غالبًا ما تتأخر فى الظهور عن موضوع الفن نفسه، وبخاصة فى عصور التدوين.

وإنما المهم ظهور الفن نفسه حين تدرك صوره، ويميزه الفكر، وتلتفت إليه الأذهان.

وعلى هذا فإننا نجد من مواقف العلماء خلال القرنين الثانى والثالث الهجريين ما يؤكد أن مصطلح المجاز، أو لفظ المجاز قد عرف فى مباحث الرواد قبل انقضاء

(١) وهو القسم الذى تحدثنا فيه عن مجوزى المجاز من لغويين ونحاة وأدباء ونقاد، وإعجازيين وبلاغيين ومفسرين ومحدثين واصوليين وفقهاء.

القرن الثالث الذى يقول عنه الإمام ابن تيمية أن لفظ المجاز وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث بعد القرون الثلاثة الأولى. ونحن نختلف معه فى هذا الرأى. وهذه دعوى والدعاوى إذا لم يقم عليها دليل فلا وزن لها. وها نحن أولاء نضع بين يدى الباحثين ما وقفنا عليه من أدلة نحسبها مفيدة فى هذا المجال.

• ظهور المجاز فى المائة الثانية:

إذا رجعنا إلى ما كتبناه عن أبى زيد القرشى صحاب كتاب «جمهرة أشعار العرب». فإننا نرى فى مقدمة كتابه الضافية أنه ذكر المجاز فى موضعين منها:

- الموضع الأول حيث جعل عنوان المقدمة: اللفظ المختلف ومجاز المعانى[1].

- الموضع الثانى: قوله «وقد يدانى الشىء الشىء، وليس من جنسه ولا ينسب إليه ليعلم العامة قرب ما بينهما. وفى القرآن مثل ما فى كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز المعانى»[2].

فقوله: وقد يدانى الشىء الشىء.. يمكن تفسيره بالمجاز التشبيهى، وكذلك المجاز المرسل وإن كانت دلالته على الأول أظهر وأقوى كما يمكن دلالته على المجاز العقلى للمشابهة بين الفاعل الحقيقى والفاعل المجازى فى صلتهما بالفعل.

لايقال إن أبا زيد عنى بالمجاز شيئًا آخر غير الفن الذى عرف مقابلاً للحقيقة.

لأنا نقول إن تمثيلات أبى زيد كانت منطبقة على صور مجازية قطعًا ومن ذلك تمثيله بقول امرئ القيس:

قفا فاسألا الأطلال عن أم مالك ... وهل تخبر الأطلال غير التهالك

ثم قال فى بيانه: «فقد علم أن الأطلال لا تجيب إذا سئلت. وإنما معناه: فاسألا يعنى أهل القرية»[3].

وتفسيره لهذين الموضعين يدرجهما فى صدر المجاز قطعًا مع احتمال كونه عقليًّا أو لغويًّا.

---

(1) جمهرة أشعار العرب: (3).

(2) جمهرة أشعار العرب: (10).

(3) جمهرة أشعار العرب: (11).

وقد فسر الصلاة بالدعاء، والأذقان بالوجوه، والسر بالنكاح والكبد بالمشقة، والرجم بالقذف المعنوى. والنور بالهدى[1]، وكلهما تفسيرات مجازية كما ترى.

وأبو زيد هذا توفى عام ١٧٠ هـ على الصحيح لأنه تحديد قام عليه الدليل[2].

ومؤدى هذا أن المجاز بمعناه الفنى الاصطلاحى قد عرف خلال القرن الثانى، عرف بلفظه، وعرف بمعناه، وهذا يقدح فى صحة ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية من أنه لم يعرف إلا بعد القرون الثلاثة الأولى؟!

• فشو المجاز فى القرن الثالث:

لم تبدأ أوائل المجاز فى القرن الثالث كما يرى الإمام ابن تيمية، وإنما فشا المجاز فى القرن الثالث وفى النصف الأول منه أو بعده بقليل والدليل على هذا أن علماء الأصول، وغيرهم، حين عرضوا لمسألة هل فى القرآن مجاز؟ وذكروا من أنكر أن يكون فى القرآن مجاز كان فى مقدمة من ذكروه من المنكرين داود الظاهرى وابنه محمد أبو بكر. بل إن الإمام ابن القيم تلميذ ابن تيمية صنع صنيع الأصوليين فى البدء بمذهب داود وابنه وتقديمهما على من سواهما من المنكرين بعد من أنكره من علماء الأحناف[3].

وداود الظاهرى إمام أهل الظاهر توفى عام ٢٧٠هـ[4]، وها نحن قد عرفنا أنه أنكر قبل موته طبعًا أن يكون فى القرآن مجاز. وهذا الإنكار يفيد:

أولا: أن المجاز كان معروفًا قبل وفاته.

ثانيًا: وأن أمر المجاز قد اشتهر وأن قومًا لم يقصروا أمر المجاز على اللغة وحدها، بل قالوا به فى القرآن الكريم لأن الإنكار إنما ينصب على الإثبات، ولو لم يكن أمر المجاز قد شاع فى القرن الثالث قبل الربع الأخير منه لما انبرى داود هذا لإنكاره. لأن الإنكار - كما قلنا - فرع عن الإثبات. فكيف يقال - إذن -

---

(١) انظر (١٢٨-١٣٠ حـ١) من هذه الدراسة.

(٢) انظر (١٢٥ حـ١) من هذه الدراسة.

(٣) انظر الصواعق المرسلة: (٢٨٦).

(٤) انظر (٩ حـ٢) من هذه الدراسة.

إن المجاز وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يعرف إلا بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى. فما الذى كان ينكره داود الظاهرى إذن؟!

• الاستعارة والمجاز:

ثم نرى عند الجاحظ، وهو أسبق وفاة [(1)] من داود الظاهرى وإن كان يعاصره، نرى الاستعـارة تقفز إلى الظهور بجانب المجـاز الذى ظهر لأول مرة عند أبى زيد القرشى، ثم تلاه أبو عبيدة فى كتابه المعروف.

ومن كلام الجاحظ فى الاستعارة:

تعليقه على قول الراجز:

وطفـــقت ســـحـــابة تـغـشـــاها تبكـى على أعــراصــهــا عــينـاها

قال: «وجعل المطر بكاء من السحاب على سبيل الاستعارة وتسمية الشىء باسم غيره إذا قام مقامه»[(2)].

ويكثر الجاحظ من ذكر الاستعارة معلقًا بها على النصوص فيقول: «والظبية اسم الفرج من الحافر، وقد استعاره أبو الأخرز فجعله للخف..»

«وقد استعاره الأخطل للظلف..».

«وقد استعاره النابغة الجعدى...».

«وقد استعاره آخر فجعله للنعجة...».

«وقد استعاره آخر فجعله للمرأة..»[(3)].

والاستعارة كما نعلم نوع من المجاز. أمـا التصريح باسم المجاز فمن أمثلته عند الجاحظ ما يأتى:

فى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] قال: «وهذا مجاز آخر»[(4)].

---

(١) توفى الجاحظ عام ٢٥٥ هجرى، وداود عام ٢٧٠ هـ كما تقدم.

(٢) البيان والتبيين (١/ ١٥٣).

(٣) انظر النصوص التى علق عليها الجاحظ بهذه العبارات فيما تقدم من هذه الدراسة (١٣٥-١٣٧حـ١).

(٤) الحيوان (٥/ ٢٥).

ويسمى نوعًا منه مجاز الذوق ويمثل له بقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

وعرف مجاز الذوق بقوله: «وهو قول الرجل إذا بالغ فى عقوبة عبده: ذق، وكيف ذقته» [١].

وفى موضع ينتصر فيه لأبى إسحق النظام على الفلاسفة يقول: «لم يكن ذلك الخلاف بأحق من خلاف آخر ألا يذهبوا به إلى سبيل المجاز، فإن ذهبوا إلى غير المجاز أخطأوا» [٢].

وفى رده على من أنكر أن يقال: طلع سهيل ويرد الليل قال: «ولهذا الكلام مجاز ومذهب. وقد كره مالك بن أنس أن يقول الرجل للغيم والسحاب: ما أخلقها للمطر؟ وهذا كلام مجازه قائم» [٣].

وهكذا نجد كلمة المجاز قد شاعت فى كتابات الجاحظ كما بدا اسم الاستعارة يأخذ طريقه إلى الظهور. وتقدم الجاحظ على داود الظاهرى الذى أنكر المجاز في القرآن الكريم يرسل بعض الضوء ويكشف لنا جانبًا من السر وراء إنكار داود وابنه للمجاز، فكتابات الجاحظ كانت بين أيديهما قطعا. وفيها ذكر للمجاز والاستعارة، وتطبيقات عليهما من القرآن الكريم. والإنكار كما قلنا فرع من الإثبات. فكيف يصح إذن أن المجاز لم يعرف إلا بعد القرن الثالث.

• الاستعارة والمجاز مرة أخرى:

ونلتقى بمباحث الاستعارة والمجاز مرة أخرى عند علم من أعلام القرن الثالث وهو الإمام ابن قتيبة. وكان من أهل السنة والجماعة كما يقول الإمام ابن تيمية نفسه [٤]. وقد توفى ابن قتيبة قبل دخول القرن الرابع بربع قرن تقريبًا [٥]. فقد تكلم ابن قتيبة عن الاستعارة والمجاز وبعض التفريعات المتعلقة به ومن أغنى نصوصه وأقطعها فيه قوله الجامع: «وللعرب المجازات فى الكلام،

---

(١) الحيوان (٥/٢٨- ٣٠).   (٢، ٣) نفس المصدر (٥/٣٦-٣٨).

(٤) انظر تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية(١٣١).

(٥) توفى عام ٢٧٦هـ انظر ترجمته فى الحديث الخاص عنه فى هذه الدراسة (٥٩، ٦٠هـ١).

ومعناهـا طرق القول ومآخـذه فمنهـا الاستعـارة والتمـثيل، والقلب والتـقديم والتأخـير، والحـذف والتكرار، والإخفـاء والإظهار، والتـعريض والإفـصاح، والكناية والإيضـاح. ومخـاطبـة الواحد مـخاطبـة الجـمع، والجمع مـخاطبـة الواحـد، والواحد والجـمع مخـاطبة الاثنـين، والقصـد بلفظ الخصـوص لمعنى العمـوم، وبلفظ العموم لمعنى الخـصوص، مع أشيـاء كثيرة سـتراها فى أبواب المجاز إن شاء الله»[1].

وهذا نص جامع لم نظفـر بمثله عند رائد آخر من الرواد، وقـد جمع إلى فنون المجاز فنونًا بلاغية أخرى كما ترى.

ثم يقول: «وبكل هذه المذاهـب نزل القرآن.. لأن العجم لم تتـوسع فى المجاز اتساع العرب»[2].

وابن قتـيبـة هنا، وهو سنى، لم يقل بالمجـاز فحسب، بل قـال بوروده فى القرآن الكريم.

ومن الطرائف التى لم يشر إليهـا غيره من العلماء فى باب المجاز أن ابن قـتيبة يقرر أن النصارى ضلوا فى عـقيدتهم حين لم يفهموا ولم يفطنوا إلى المجـاز فيما رووه فى أقوال السيد المسيح، فحملوا البنوة الواردة فى كلامه على المعنى الحقيقى، وادعوا أن السيد المسيح ابن الله تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا[3].

ثم يعقـد بابا للاستعـارة، ويكثر من إيراد التمـثيل لها من كـلام العرب، ومن آيات الكتاب الحكيم، وقد خلط بين الاسـتعارة والمجاز العقلى، والتشـبيه البـليغ، مما دعانا إلى أن نتعقبه ونحرر القول فـيما قرر من شأنها فلينظر هذا فى موطنه من شاء[4].

كمـا لحظ خروج الأمر إلى التـعجب والتقرير وغـيرهما من المعـانى المجازية، ولحظ خروج الأمر إلـى التهديد والإباحة وغـيرهما[5]، والواقع أن ابن قتيـبة قد

(١، ٢) تأويل مشكل القرآن (٣٠).

(٣) انظر تأويل مشكل القرآن(١٠٣) و(٦٢، ٦٣حـ١) من هذه الدراسة.

(٤) ينظر (٦٥-٧٢حـ١) من هذه الدراسة.

(٥) انظر (٧٣حـ١) وما بعدها من هذه الدراسة.

اتخذ من المجاز سلاحًا للدفاع عن القرآن الكريم والاعتقاد الصحيح، فقيها كل الفقه بمذاهب العرب فى الإفصاح والبيان، عالمًا بمرامى الكلام وخفايا التعبير.

كما اتخذ من المجاز سلاحًا للدفاع عن الحديث الشريف الذى وضع فى تأويل مختلف رسالة خاصة قد عرضنا لها فى مبحث المفسرين والمحدثين من قبل. فكيف يقال إذن إن المجاز وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يعرف إلا بعد القرن الثالث؟!.

• البديع والاستعارة:

وفى نهاية الربع الثالث من القرن الثالث نجد ابن المعتز يضع كتابه المعروف «البديع» وهو صدى ورد فعل كان قد عانى منه الأمير الناقد ابن المعتز، فقد ملأ الشعراء والأدباء المحدثون فى عصره الدنيا صخبًا بمذهبهم الجديد فى «البديع» وتطاولوا على الأوائل ورموهم بالنقص؛ لأنهم لم يعرفوا من البديع ما عرفوه هم.

فينبرى لهم ابن المعتز ويضع كتابه ويتحدث فيه عن «البديع» وأنه كان معروفًا عند القدماء، أما المحدثون فقد أكثروا منه فعرفوا به.

ويذكر ابن المعتز ألوانًا من البديع على سبيل التمثيل لا الحصر ويكثر من الاستشهاد عليها من القديم: قرآنًا، وحديثًا، وشعرًا، ونثرًا.

وكان أول ما حفل به كتابه من ألوان البديع هو الاستعارة التى هى ضرب من ضروب المجاز.

وقد مثل لها بآيات عديدة من القرآن الكريم منها الآيات الآتية:

﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧] و﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] و﴿أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ [الحج: ٥٥] و﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [يس: ٣٧][1] ولا نزاع أن فيما مثل به استعارة، وإن احتمل بعضه توجيهًا آخر ولايخرج عن المجاز.

---

(١) ينظر البديع ضمن: ابن المعتز للدكتور عبد المنعم خفاجى (٣٦١) وما بعدها.

ومن الحديث مثل لها بقوله عليه السلام:

«خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه فى سبيل الله كلما سمع هيعة طار إليها».

والاستعارة موطنها «طار» وهى تصريحية تبعية.

وقوله عليه السلام: «ضموا ماشيتكم حتى تذهب فحمة الليل» والاستعارة فى «فحمة» وهى تصريحية أصلية.

وقوله عليه السلام: «إنا لا نقبل زبد المشركين» والاستعارة فى «زبد» وهى تصريحية تبعية[1].

ومن الشعر العربى مثل لها بقول امرئ القيس:

وليل كموج البحر أرخى سدوله ... على بأنواع الهموم ليبتلى

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازًا وناء بكلكل.

وعلق عليه قائلاً: «هذا كله من الاستعارة؛ لأن الليل لا صلب له»[2].

ومن النثر مثل لها بقول جحظة البرمكى: «انقطع شريان الغمام»[3] وهى استعارة مكنية كما ترى. وغير هذين كثير لم نذكره.

• الإنكار المبكر للمجاز دليل على تقدم المجاز نفسه:

عرفنا مما تقدم أن لفظ المجاز عرف من منتصف القرن الثانى وأريد منه فى بعض إطلاقاته المجاز المقابل للحقيقة، ولما جاء القرن الثالث ظهر كتاب «المجاز» لأبى عبيدة، وصحيح أنه لم يرد المجاز بمعناه المقابل للحقيقة. ومع هذا فإن فيه مواضع لم تنطبق إلا على المجاز المقابل للحقيقة، وقد أشرنا إلى هذا فى حديثنا عن أبى عبيدة فيما تقدم[4].

---

(١) انظر تخريج هذه الأحاديث فى (١٤١، ١٤٢) من هذه الدراسة.

(٢) انظر (٤٣حـ١) من هذه الدراسة.

(٣) انظر (١٤٤، ١٤٥حـ١) من هذه الدراسة.

(٤) انظر (٤١حـ١) من هذه الدراسة وما بعدها.

ثم تلاه الجاحظ، وابن قتيبة، وابن المعتز، واستدللنا على فشو المجاز في النصف الأول من القرن الثالث بإنكار داود الظاهرى وابنه لوقوعه فى القرآن، وداود متوف كما علمنا عام ٢٧٠ هـ، على أن المنقول عنه أنه أنكره فى القرآن. ومعنى هذا أنه كان مقراً بوقوعه فى اللغة.

وقلنا إن إنكاره المجاز فى ذلك الوقت المبكر دليل على تقدم المجاز على الإنكار، وهذه حقيقة لا تنكر، ثم جاء دور الحسن بن جعفر كما ذكر صاحب الفهرست أنه وضع كتابًا فى الرد على منكرى المجاز، وصاحب الفهرست متوف فى القرن الرابع ورصد فى كتابه الحركة العلمية والفكرية بدءًا من أول عصر التدوين إلى عصره الذى مات منه. ولم نعثر على ترجمة كاملة للحسن هذا حتى نعرف من رجال أى قرن هو الثانى أو الثالث، ووضعه كتابه فى الرد على منكرى مجاز دليل آخر على تقدم المجاز، كذلك وضع منذر بن سعيد البلوطى مؤلفًا فى إنكار المجاز وهو متوف عام ٣٥٥هـ[1]. دليل على أن المجاز كان قد ازدهر فى القرن الثالث، وليس هو وليد المائة الرابعة كما قال الإمام ابن تيمية.

• التأويل المجازى فى القرنين الثانى والثالث:

نشأة المجاز لها طريقان:

أحدهما: صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر خلاف الظاهر.

وثانيهما: ظهور لفظ المجاز نفسه مرادا «به ما قابل المعنى الحقيقى».

وقد بينا فيما تقدم أن المجاز مرادا به ما قابل الحقيقة قد عرف منذ القرن الثانى، وفى القرن الثالث استنتجنا ازدهار المجاز وفشوه من خلال أمرين:

أولهما: استعمال هذا اللفظ فى كتابات الرواد الأوائل كأبى زيد وأبى عبيدة، والجاحظ، وابن قتيبة، وابن المعتز الذى أكثر من ذكر الاستعارة وهى أشهر أنواع المجاز.

---

(١) انظر الأعلام للزركلى (٧/ ٢٩٤)

وثانيهما: إنكار من أنكر المجاز فى القرآن الكريم من علماء القرن الثالث[1]، وقلنا إن إنكار المجاز يتضمن حقيقتين:

إحداهما: ظهور المجاز نفسه.

وثانيتهما: نشؤه وازدهاره وهذا أمر زائد على مجرد الظهور لأن الشيء لا ينكر إلا إذا عرف واشتهر.

وها نحن أولاء فى إطار مواجهتنا لآراء الإمام ابن تيمية القائل بأن المجاز حادث بعد القرون الثلاثة الأولى نسلك معه مسلكًا آخر وهو سبق التأويل المجازى على الزمن المشار إليه. والتأويل المجازى غير المصحوب بلفظ المجاز مقدمة لازمة لظهور الاصطلاح نفسه، وهذه هى طبيعة تطور العلوم والفنون فى كل الفروع وليس فى المجاز وحده. وبناء على هذا نقول:

إن التأويل المجازى بصرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر خلاف الظاهر قد عرف من القرن الأول، وكثر تطبيقه على آيات الذكر الحكيم عند الثقات من علماء الأمة.

وهذا التأويل معزو نصيب وافر منه إلى الصحابة والتابعين وهو مختار كثير من علماء السلف رضى الله عنهم، والإمام ابن تيمية نفسه لجأ إليه فى بعض أعماله كما سيأتى فى موضعه إن شاء الله. وفيما يأتى صور من ذلك:

فمن ذلك تأويلهم قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] فقد قالوا: إن الصراط فى لغة العرب هو الطريق بمعنى المكان، وأن العرب تستعير الصراط لكل عمل أو قول صالح أو معوج، فتصف المستقيم باستقامته والمعوج باعوجاجه[2].

فهاهم قد صرفوا اللفظ عن الظاهر وقالوا إن المراد بالصراط هنا هو الإسلام أو القرآن، وقال ابن كثير وجماع القول فيه أنه: المتابعة لله والرسول. وكون الصراط المستقيم هو «كتاب الله» نقلوا فيه حديثًا مرفوعًا رواه الإمام على كرم الله وجهه عن الرسول ﷺ[3].

---

(١) هو داود الظاهرى الأصبهانى إمام أهل الظاهر كما تقدم.

(٢، ٣) ينظر جامع البيان (١/٥٧-٥٨) وتفسير القرآن العظيم.

ومنه قوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ﴾ [البقرة: ١٠].

فقد روى عن جماعة من أصحاب رسول الله أن المرض هنا معناه الشك. والعلامة ابن كثير ساق هذا الخبر بسنده على وجه يفيد أن تفسير المرض بالشك هنا مروى عن صاحب الدعوة ﷺ[١].

كما نقل عن ابن عباس رضى الله عنه مثل ذلك. وفى رواية أخرى أنه النفاق[٢].

ومعنى هذا أن المرض الوارد فى الآية الكريمة قد صرف عن ظاهره وفى هذا يقول عبد الرحمن بن زيد بن أسلم:

«هذا مرض فى الدين وليس مرضًا فى الأجساد وهم المنافقون والمرض الشك...»[٣].

ومنها تأويل قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٨] فقد ذكر فيه العلامة ابن جرير أقوالا، ثم رجح منها واحدًا لأنه وارد عن القدوة الذين يرتضى القرآن تأويلهم[٤].

والقول الذى رجحه إنما هو تأويل مجازى بلا أدنى نزاع. وهذا نصه بالحرف:

«وأولى ما ذكرنا من الأقوال التى بينا بتأويل قول الله عز وجل: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا.. ﴾ القول الذى ذكرناه عن ابن مسعود وابن عباس من أن معنى قوله: ﴿ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا ﴾ «أموات الذكر خمولا فى أصلاب آبائكم..»[٥].

وهذا صرف صريح للفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر، وقيمة هذا الكلام أنه وارد عن اثنين من خيرة أصحاب رسول الله ﷺ.

وهذا الصرف هو المسمى عند البلاغيين مجازًا وهو استعارة تصريحية. فالتأويل المجازى إذن معروف من عهد الصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان. وغير هذا

---

(١) (٢) (٣) ينظر تفسير القرآن العظيم (١/٤٩) وروح المعانى (١/١٤٩).

(٤) ينظر تفسير الطبرى: جامع البيان (١/١٤٨) وانظر روح المعانى (١/٢١٤).

(٥) ينظر تفسير الآية فى سورة البقرة فى كل من الكشاف- أبى السعود.

كثير مرت بنا بعض أمثلته فى القسم الأول فى مواضع متفرقة. ومن أشهرها تأويله عليه السلام الخيطين الأبيض والأسود بالنهار والليل. وهذا أمر مشهور فليراجعه من يشاء فى مظانه.

- ومنها ما ورد فى كتاب سيبويه وهو يذكر آية القرية والعير فيقول:

«ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢].

إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل فى القرية كما كان عاملاً فى الأهل لو كان ها هنا، ومثله: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[سبأ: ٣٣].

ومثل ذلك من كلامهم: بنو فلان تطؤهم الطريق، وإنما يطؤهم أهل الطريق»[١].

وقد علقنا مراراً على هذه الأساليب بأنها عند البلاغيين مجاز عقلى. الآية الأولى جاء المجاز فيها فى النسبة الإيقاعية، والثانية فى النسبة الإضافية. والمثال المأثور جاء المجاز فيه فى النسبة الوقوعية.

وقد لمح صاحب الكتاب خروج الاستفهام عن معناه إلى معنى مجازى. وذلك فى قول العجاج:

أطربا وأنت قنسرى

ثم قال فى تفسيره: أتطرب؟ أى أنت فى حال طرب. ولم يرد أن يخبره عما مضى ولا عما يستقبل»[٢].

ولهذه المثل نظائر فى كتاب سيبويه أول فيها الاستفهام بالتوبيخ والتعجب وغيرهما. وقد تقدم الحديث عنها فى حديثنا عن سيبويه كرائد من اللغويين والنحاة [٣].

---

(١) الكتاب (١/١٠٨-١٠٩)

(٢) انظر الكتاب (١/ ١٧٠)

(٣) انظر (١٥- ٢٥حـ١) من هذه الدراسة

- ومنها قول الفراء فى قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ .. ﴾ [البقرة: ٢٨].

وقد أدرك أن الاستفهام هنا ليس لطلب الفهم، وصرفه عن الظاهرفقال:

«على وجه التعجب والإنكار والتوبيخ لا على الاستفهام المحض أى ويحكم كيف تكفرون»[١].

والفراء أكثر طرقًا للاستفهام الخارج عن معناه الوضعى من صاحب الكتاب. ولعل السبب فى ذلك تأخر الفراء عن صاحب الكتاب عملا بنظرية تطور العلوم والفنون كلما تقادم بها الزمن فالفراء يقول فى قوله تعالى مخرجًا الاستفهام الذى فيه:

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً ﴾ [الحج: ٦٣]

قال: معناه خبر[٢]. أى تقرير.

وفى قوله تعالى: ﴿ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ﴾ [الصافات: ١٥٣] قال: هو استفهام وفيه توبيخ لهم[٣].

وفى قوله تعالى: ﴿ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ ﴾ [الأحقاف: ٢٠] قال: يقال لهم ذلك توبيخًا على ما فرطوا[٤].

وهكذا نجد عند الفراء تأويلات مجازية مستفيضة وإن لم يصرح هو باسم المجاز، منها ما يندرج تحت باب الاستعارة بأنواعها المختلفة، والمجاز العقلى، والمجاز المرسل. وقد فصلنا القول فيها فى الحديث الخاص عن الفراء[٥].

وهذا التأويل لم يقتصر على سيبويه والفراء وأصحاب التفاسير من السلف. بل غيرهم كثير.، ونحن لم نرد إلا التمثيل لدفع ما رآه الإمام ابن تيمية.

---

(١) معانى القرآن (١/ ٢٣) وانظر الكشاف (١/ ٢٦٩)

(٢) معانى القران (٢٣٩).

(٣) معانى القرآن (٢/ ٢٩٤).

(٤) معانى القرآن (٣/ ٢٠٠).

(٥) انظر (٢٦ حـ١) من هذه الدراسة.

وليست العبرة بورود لفظ المجاز عند القدماء، وهو قد ورد كما رأينا، وإنما العبرة بصرف الألفاظ عن ظواهرها إلى معان مجازية وهذا ما قد أثبتناه بشقيه فالخلاف يكاد يكون لفظياً.

● موقف أئمة السلف من المجاز:

قلنا فى مقدمة الحديث عن الإمام ابن تيمية أنه أنكر المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم، وبنى إنكاره على عدة دعامات وركائز مستخلصًا منها حداثة المجاز بعد القرن الثالث.

وقد ناقشنا منذ قليل فكرة هذه الحداثة، وأثبتنا بالدليل أن المجاز عرف بلفظه ومعناه فى القرنين الثانى والثالث.

وكان من الدعامات التى ارتكز عليها الإمام ابن تيمية أن أحدًا من السلف: أصوليين وفقهاء ولغويين ومفسرين ومحدثين لم يقولوا بالمجاز لا الشافعى ولا مالك ولا أبو حنيفة إلا الإمام أحمد وقد أول ابن تيمية ما ورد عن الإمام أحمد تأويلاً يخرجه عن دائرة المجاز الاصطلاحى[1].

وقد تضمن حديثنا السابق الإجابة على فقرتين من هذه الدعوى حيث أثبتنا وروده إما بلفظه وإما بمعناه عن صحابة رسول الله وتابعيهم، وعن اللغويين والأدباء والمفسرين ممن غلب على تفسيرهم التقيد بالمأثور كابن جرير الطبرى.

وفيما يأتى نجيب على فقرة أخرى نعرف فيها موقف الأصوليين والفقهاء وغيرهم من السلف من قضية المجاز واقعًا فى اللغة وفى القرآن الكريم والحديث أم غير واقع؟

ويأتى فى مقدمة هذا الفرع الحديث عن الإمام الشافعى رضى الله عنه باعتباره أصوليًا وفقيهًا من الطراز الأول، وسلفيًا عريقًا سواء اعتبرنا السلفية من جهة العصر أو من جهة المذهب.

---

(١) اى باعتبار ما استقر عليه الرأى فى عصر التدوين.

الإمام الشافعى والمجاز

يقول الإمام ابن تيمية عن الإمام الشافعى:

«وهذا الشافعى هو أول من جرد الكلام فى أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة»[١].

ونقول: إذا كان مراد الإمام ابن تيمية أن الشافعى لم يذكر لفظ المجاز بعينه فكلامه صحيح إلى حد ما. ولكننا لا نعول فى معرفة موقف الإمام الشافعى من المجاز على استعماله لفظ المجاز نفسه وإنما نعول على:

هل فطن الإمام الشافعى إلى جهة التجوز فى كلام العرب وكلام الله النازل على منواله أم لم يفطن؟

فإن لم يفطن فالحق مع الإمام ابن تيمية فيما قال وإن فطن فالحق مع غيره من مخالفيه، ويبقى كلام ابن تيمية مجرد اجتهاد خال من القبول.

ولا أعتقد أن الإمام ابن تيمية كان سيجادل فى هذا المقياس وهو الإمام الذى خاض أعنف المعارك مع الفرق. وتمرس على المناظرة والجدل بما لم يعرف عن أحد سواه من معاصريه.

• الرسالة خير شاهد:

وضع الإمام الشافعى[٢] رضى الله عنه رسالته فى أصول الفقه ورواها عنه تلميذه الربيع وسماها بـ«الرسالة» ولم يسمها الشافعى بهذا الاسم[٣] وهى أول مؤلف سلفى فى أصول الفقه بإجماع العلماء..

وقد وضع الإمام الشافعى بجانب رسالته فى الأصول المنهج للباحثين والكاتبين فى أصول الفقه من بعده إلى يومنا هذا.

ومن المباحث الجليلة فى رسالته، البحث الذى فصل فيه القول فى البيان وعرض فيه لخصائص اللسان العربى الذى أنزل الله به كتابه العزيز وفى هذا المبحث عرض

---

(١) الإيمان (٨٤).

(٢) توفى الإمام الشافعى كما هو معروف عام ٢٠٤هـ.

(٣) تنظر مقدمة المحقق الأستاذ أحمد محمد شاكر ط دار التراث.

الإمام الشافعى لمسائل بيانية عرفت بعده وعدت فى مباحث المجاز عند جميع الأصوليين والفقهاء وعلماء البيان أنفسهم.

وللحق نقول: إن الإمام الشافعى لم يذكر الحقيقة والمجاز بلفظيهما، وإنما قرر أصولاً وحقائق هى من صميم المسائل المجازية وهاك نصوصًا من قوله:

فقرة أولى:

اتساع لسان العرب

«ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبى، ولكنه لا يذهب منه شىء على عامتها حتى يكون موجودًا فيها من يعرفه»[1].

• وقفة مع هذه الفقرة:

ها هو ذا الإمام الشافعى يقرر فى هذه الفقرة ثلاث حقائق:

- الأولى: أن لسان العرب (يعنى لغتهم) أوسع اللغات مذهبًا وأغناها ألفاظًا.
- لا يحيط بكل لغة العرب إلا نبى.
- أن ما يحصله كل فرد من لغة العرب يساوى مجموع اللغة الذى لم يحصله فرد واحد من مجموع الأمة.

والحقيقة الأولى: اتساع لسان العرب تعبير شاع عند الرواد الأول من اللغويين والنحاة والأدباء والنقاد والأصوليين فسيبويه والفراء وأبو عبدة وابن قتيبة والمبرد وغيرهم اتخذوا من هذا المصطلح «الاتساع» تعليلاً يفسرون به بعض الأساليب المجازية التى لفتت أذهانهم من المأثور عن العرب وما ورد فى القرآن الكريم. والاتساع كان النواة التى تولد عنها المجاز فى الدراسات اللغوية والنحوية، والأدبية والنقدية. إلى أن صارت البلاغة بكل شعبها فنًّا مستقلاً، واختفى مصطلح الاتساع الذى كان يستعمله الرواد الأوائل، وحل محله مصطلح المجاز وفنون بلاغية أخرى.

---

(١) الرسالة (٤٢) تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر.

وما كانت هذه الحقيقة لتغيب عن رجل مثل الإمام الشافعى وهو من هو ذكاء وعلمًا وفقها.

أما الحقيقة الثانية «لا يحيط بلغة العرب إلا نبى» فهى مقالة لم تعرف إلا عن الإمام الشافعى. وتناقلها الكاتبون من بعده كابن فارس[(١)].

فقرة ثانية:

العلم بلسان العرب واق من الشبه

ويقرر الإمام الشافعى بعد هذا ضرورة تعلم اللسان العربى الذى نزل به القرآن فيقول: «وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب - القرآن - أحد جهل لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التى دخلت على من جهل لسانها»[(٢)].

وبهذا وضع الإمام الشافعى قاعدة أصولية مهمة رددها الأصوليون وغيرهم من بعده فى باب التفسير والاجتهاد من ضرورة التبحر فى معرفة اللغة العربية لمن يتعاطى التفسير أو الاجتهاد فى استنباط الأحكام[(٣)].

فقرة ثالثة:

كيف خاطب الله العرب؟

وفى هذا يقول الإمام رضى الله تعالى عنه: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان ما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وإن فطرته أن يخاطب بالشىء منه عامًّا ظاهرًا يراد به العام الظاهر.. وعامًّا ظاهرًا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعامًّا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه فى أول الكلام أو وسطه أو آخره»[(٤)].

---

(١) ينظر الصاحبى (١١١) تحقيق السيد أحمد صقر.

(٢) الرسالة (٥٠).

(٣) الإحكام للآمدى: (مبحث الاجتهاد).

(٤) الرسالة (٥٢).

• **وقفة مع هذه الفقرة:**

هذا النص من أقطع الأدلة على أن الإمام الشافعى رضى الله عنه كان يدرك جهات التجوز فى اللغة العربية بوجه عام، وفى كتاب الله العزيز الذى نزل بها بوجه خاص. ويهمنا الآن أن نركز على قوله: «وظاهرًا يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره».

فهذه العبارة تعتبر قاعدة كلية تندرج تحتها كل صور المجاز وغير المجاز مما يتحتم فيه الصرف عن الظاهر لمقتض يقتضى هذا الصرف[1].

• فتندرج تحته الاستعارة بكل صورها تصريحية ومكنية وتمثيلة ومفردة.

• ويندرج تحتها المجاز المرسل بكل علاقاته ومنه خروج الأمر والنهى والاستفهام والخبر المراد به الطلب.

• ويندرج تحتها المجاز العقلى بكل علاقاته.

• وتندرج تحته الكناية والتعريض.

وأحسب حسبانًا يقارب اليقين أن الإمام الشافعى رضى الله تعالى عنه كان أول من مهد لقرينة المجاز الصارفة عن إرادة المعنى اللغوى الأصلى، وذلك فى قوله رضى الله عنه: **«يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره»** وهذا يشمل نوعى القرينة:

• اللفظية التى لها وجود فى الكلام.

• والمعنوية التى تفهم من الأحوال التى ليس لها صورة فى الكلام.

ونحن لا ننتظر من رائد متقدم فى الزمن الذى عاش فيه الإمام رضى الله عنه أكثر مما قال الإمام الشافعى. وهو من السلف ومن تمثيلات الإمام ما يأتى:

• **العام المراد به الخاص:**

منه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا﴾ [الكهف: ٧٧].

---

(١) الصارف عن إرادة الظاهر أنواع: شرعى وعقلى وواقعى مثل: وجاء ربك، بنى الأمير المدينة، وأتى أمر الله لأن الواقع أن أمر الله وهو الساعة لم يأت بعد.

قال الإمام: «وفى هذه الآية دلالة على أنهما لم يستطعما أهل كل القرية»[1]. يعنى أن الاستطعام واقع على بعض أهل القرية لا كل أهلها فجاء عامًا مرادًا منه الخاص.

ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج: ٧٣].

قال الإمام: «فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم. وبين عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ المخرج بعض الناس دون بعض؛ لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلهًا... لأن فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم، وغير البالغين ممن لا يدعو معه إلهًا»[2].

وهذا التعليل الذى استند إليه الإمام فى تخصيص دلالة اللفظ العام هو القرينة الصارفة عن إرادة الظاهر؛ لأن لفظ الناس جنس عام يشمل جميع الأفراد حسب الظاهر.

وبعد هذا عنون لطائفة من الآيات بهذه العبارة:

الصنف الذى يبين سياقه معناه[3]

وأحب أن أذكر هنا بأنه سبق لنا القول قريبًا أن هذه تكاد تكون نصًّا فى قرينة المجاز، وأن الإمام الشافعى - بناء على هذا هو أول من مهد تمهيدًا واضحًا لقرائن المجاز أيًا كان نوعه.

وما سيذكره الإمام تحت هذا العنوان أصدق دليل على ما قلناه.

فقد استشهد الإمام على تأصيل القاعدة التى ذكرها بالآيات الآتية: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ...﴾ [الأعراف: ١٦٣].

وفيها يقول الإمام: «فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: إذ يعدون فى السبت دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن

(١) الرسالة (٥٥). (٢) الرسالة (٦٠).
(٣) الرسالة (٦٢).

القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان فى السبت ولا فى غيره، وإنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون» فتأمل معنى قوله: «لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان فى السبت ولا فى غيره» فهذا نص صريح وواضح فى قرينة المجاز الصارفة عن الظاهر.

وقوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ (١١) فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ﴾ [الأنبياء: ١١، ١٢].

وقد علق الإمام على هذه الآية فى مثل معنى الآية المذكورة فقال: «وهذه الآية فى مثل معنى الآية قبلها. فذكر قصم القرية فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التى لا تظلم[1].

ولما ذكر القوم المنشئين بعدها، وذكر إحساسهم البأس عند القسم - أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين»[2].

التأويل المجازى هنا أظهر من الشمس فى رائعة النهار، فقد أوضح الإمام رضى الله عنه أن القرية فى الآية لم يرد منها الظاهر الذى هو المنازل والأمكنة لأنها - بهذا الظاهر - لا تظلم ولا تفسق، ولا تحس بالبأس. وإنما المراد الأهل من الآدميين.

وهذه هى قرينة المجاز الصارفة عن إرادة الظاهر كما ترى. والبلاغيون حين قعدوا القواعد وتكلموا عن قرائن المجاز لم يزيدوا على ما قال الإمام الشافعى شيئًا حين تصدوا لبيان التجوز فى مثل هذه الآيات. فرحم الله هذا الإمام العظيم.

ونرى بعد ذلك أن الإمام الشافعي مثل بآية أخرى. وعنون لها بعنوان يختلف اختلافًا يسيرًا عما عنون به للآيتين السابقتين مع أن الآيات الثلاث من نظم واحد[3].

أما الآية فهى قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [يوسف: ٨٢].

---

(١) الرسالة (٦٢ - ٦٣). (٢) الرسالة: (٦٣).

(٣) أقصد أن المواضع التى استوقفت نظر الإمام متحدة الصياغة لا كل نظم الآيات.

وأما العنوان فهو: **الصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره.**

ونتساءل الآن: لماذا خولف بين العنوانين مادام النظم فى الآيات الثلاث متحداً؟

ونرجئ الإجابة على هـذا التساؤل إلى بعـد ذكر ما قـاله الإمام فى هذه الآية: وهذا قوله: «فهـذه الآية فى مثل معنى الآيات قبلهـا، لا تختلف عند أهل العلم باللســان؛ أنهم - يعنى أخوة يوسف - إنمـا يخاطبـون آباهم بمسألة أهل القـرية، وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم»[1].

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن الإمام حرص على ذكر قرينة التجوز المانعة عن إرادة الظاهر. فالقرية والعـير - كما قال - لا يخبـران بصدق إخوة يوسف. وإنما الذى يخبرهم أهل القرية، وأهل العير. أليس هذا نصًّـا صريحًا وواضحًا فى بيان قرينة المجاز وإن لم يسمه رضى الله عنه مجازاً؟

أما التخالف فى العنوان، فالذى بدا لـى فيه أن الآيات السابقة على آية يوسف جاءت فيها القرينة لفظية لها صورة فى الكلام.

فآية القـرية الحاضرة البـحر بينت بـ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ [الأعراف: ١٦٣] وما عطف عليه فظهر أن المراد من القرية أهلها لا مكانها ومنازلها.

وآية القصـم بينـت بقوله تعـالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ﴾ [الأنبياء: ١٢] فدل على أن القصـم بأهل القرية. فالقـرينة فى هذين الموضعين لفظـية كما ترى.

أما آية يوسف فلم تـذكر فيـها قرينة لفظيـة تبين المراد فدل لفظهـا على باطنها دون ظاهرها كما قال الإمام نفسه رضى الله عنه.

وكأن الإمـام أراد أن يفرق بين السـياق الصـارف عن إرادة الظاهر فخـالف فى العنوان بما يتسق مع كل موضع وهو بذلك أول من فـرق بين قرينتى المجاز اللفظية والحالية، ولا أخال أحدًا ينازع فى هذا الفهم لأنه ظاهر وواضح.

---

(١) الرسالة: (٦٤).

إن الذى لم يقله الإمام هنا هو لفظ المجاز أما التأويل فهو من قبيل المجاز بلا نزاع. وكونه لم يستعمل لفظ المجاز فإنه لم يؤثر فى أنه قد أدرك التصوير المجازى فى كلام العرب وفى كلام الله. وما نقلناه عنه هنا دليل قوى على ما نقول.

● **الإمام الشافعى وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز:**

رأينا فيما تقدم من حديثنا عن الإمام الشافعى رضى الله عنه أنه عرف التأويل المجازى وأورد منه نبذًا فى الرسالة، ولكن لم نجد له تصريحًا باسم المجاز، ولا ما ينص فيه - صراحة - على تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز. وكل ما نقلناه عنه من الرسالة يفهم منه ذلك التقسيم[1].

ونعرض - هنا - نصوصًا نقلها عنه الأئمة الثقات الأثبات ممن هم أسبق زمنًا من الإمام ابن تيمية، وأعرف - بقرب عهدهم بالإمام - بما قاله الإمام في مجالسه العلمية وفتاواه من الإمام ابن تيمية لأننا رأيناهم ينقلون عن الإمام الشافعى رضى الله عنه نصوصًا أكثر من موضع تدل دلالة قوية وصريحة على أن الإمام عرف المجاز بلفظه ومعناه وميز بينه وبين الحقيقة، ووقف على قرينة المجاز، وكان لهذا التقسيم عنده - تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز - دور فى اجتهاداته وآرائه الفقهية. وهذا ما نراه فيما يأتى:

● **رأى الإمام الشافعى فى المصطلحات الشرعية:**

للشرع مصطلحات لا تحصى مثل: الحج، الصيام، الصلاة، الزكاة وعلماء الأصول مختلفون فى شأن هذه المصطلحات:

● فمنهم من يقول: إنها مجازات لغوية نقلها المشرع من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية مع ملاحظة المعانى اللغوية، فالحج لغة هو مطلق القصد، نقله الشارع إلى قصد خاص هو العبادة المعروفة مراعيًا فى هذا النقل ما بين اللغة والشرع من علاقة والصيام لغة هو الإمساك، نقله الشارع إلى الإمساك عن شهوتى البطن والفرج مع ملاحظة ما بين المعنيين اللغوى والشرعى من علاقة.

والصلاة لغة هى الدعاء نقلت شرعًا إلى العبادة المخصوصة لما بين الدعاء والصلاة الشرعية من صلات؛ لأن الصلاة مشتملة على الدعاء.

---

(١) انظر إن شئت ما نقلناه عن الإمام الشافعى قبل هذا الفرع مباشرة.

والزكاة لغة النماء فنقلها الشرع إلى المال المخصوص الذى يخرجه الأغنياء للفقراء. وبين المعنى اللغوى والشرعى رحم ماسة لأن - الزكاة - شرعًا - تنمى المال المزكى.

● ومنهم من يقول: إن هذه المصطلحات حقائق شرعية مبتكرة نقلها الشارع من المعانى اللغوية إلى المعانى الشرعية دون ملاحظة المعنى اللغوى، فهى وضع جديد مستأنف لا صلة له بالوضع الأول.

وهذا الرأى معزو عند الأصوليين إلى المعتزلة، فهم الذين قالوا: إنها هذه المصطلحات الشرعية - موضوعة وضعًا ثانيًا فهى حقائق شرعية لا مجاز فيها.

أما القول بأنها مجازات لغوية لأن الشارع استعملها فى غير ما وضعت له لعلاقة فقد قالوا إنه مذهب الجمهور والمحققين[١].

وقد رجحوا القول بأنها مجازات لغوية على النقل المبتوت الصلة باللغة بأن النقل فيه إهمال للمعنى اللغوى. أما المجاز ففيه إعمال واعتبار للمعنى اللغوى وما ليس فيه إهمال أولى بالاعتبار مما فيه إهمال[٢].

هذه خلاصة موجزة وأمينة لما قيل فى هذا الفرع. فهل للإمام الشافعى رضى الله عنه رأى فى هذا؟ وما هو رأيه؟

وهذا يظهر فيما قاله الزركشى فى البحر المحيط، فقد قال بعد أن حكى الخلاف: «قلت: ونص الشافعى فى الأم صريح فى أنها مجازات لغوية قاله ابن اللبنان فى ترتيب الأم»[٣].

● الإمام الشافعى يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز:

تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هو موضع اتفاق بين الأصوليين أو هو رأى الجمهور والسواد الأعظم منهم، لأن منكرى المجاز كما تقدم فئة تكاد تعد على

---

(١) ينظر حاشية الإنبابى على الصبان (١٧٩) ومسلم الثبوت على فواتح الرحموت (٢٤٣).

(٢، ٣) تنظر حاشية الإنبابى على الصبان (١٧٩) وحاشية البنانى على جمع الجوامع للسبكى (١/ ٣١٣).

أصابع اليدين. فاللفظ عند الجمهور إمـا حقيقة، وإما مجاز[1]. ولكنهم مختلفون فى دلالة اللفظ الواحد على الحقيقة والمجاز معًا.

فمنهم من منع، وهم الجمـهور، ومنهم من أجاز. وقد ذكروا فى غـير موضع مذهب الإمام الشـافعى فى هذا الخلاف. وهو يؤكد مـا نحن بصدده من أن الإمام الشافعى قد عرف المجاز بلفظه ومعناه فالعلامة الصبان[2] فى الرسالة البيانية يقول فى مسـألة الجمع بين الحقـيقة والمجاز: «اعـتبار القـرينة المانعة عن إرادة الحقـيقى مـشكل على القـول إمامنا الشـافعـى رضى الله عنه بجواز الجـمع بين الحـقيـقى والمجازى بالكلمة الواحدة»[3].

يريد أن يقول: إن اعتبار القرينة المانعـة هذه تجعل قول الإمام الشافعى مشكلاً؛ لأن القرينة تمنع الحقيقى وتخصص الكلـمة للمعنى المجازى فكيف يقال: إن الجمع بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى جائزًا.

وقد تعقب الشيخ الإنبانى شارح الرسالة البيانية هذا الكلام فقال: «إذ مقتضى جواز الجمع المذكور عدم اعتبار هذه القرينة لارتفاعه - يعنى الجمع - عند اعتبارها، إذ كيف مع وجودها تسوغ إرادة المعنى الحقيقى مع المجازى؟ هذا - هو - وجه الإشكال»[4].

ثم قال: «ولا إشكال، فقد صرح المصنف نفـسه - يعنى الصبان - فى حواشى العصام بأن الإمام الشافعى رضى الله عنه ومن وافقه لا يشترطون القرينة المانعة فى المجاز»[5].

ثم عزا هذا النقل عن الإمـام الشافعى للإمام النووى الذى قـال: إن الجمع بين الحقـيقى والمجازى هو مـذهب الأصحاب وليس الشـافعى نفسـه وصرح بأن هذا منصوص عليه فى البحر المحيط للزركشى[6].

---

(١) المراد اللفظ المستعمل أما غير المستعمل فهو ليس بحقيقة ولا مجاز.

(٢) هو محـمد بن على الصـبان الشـافعى المصرى المـتوفى سنة ١٢٠٦هـ: تاريخ علـوم البـلاغة والتـعريف برجالها (١٩٨).

(٣) الرسالة البيانية (١٢٦).

(٤، ٥، ٦) حاشية الإنبابى على الرسالة البيانية (١٢٦).

ومعنى هذه النقول أن جواز الجمع بين المعنيين الحقيقى والمجازى هو مذهب الشافعى وأصحابه. وأن هذا المذهب مبنى على القول بعدم اشتراط القرينة. أما عند القرينة فالحمل على المجازى لا نزاع فيه.

ومثل عدم القرينة خفاؤها. ويكون اللفظ عند عدم القرينة وعند خفائها من قبيل المشترك المجمل. هكذا قال بعض الأصوليين[1]، وهو قول صائب فيما أرى.

• وأيهما أولى عند التساوى؟

وذكر الأصوليون رأيًا للإمام الشافعى عند استواء دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى والمعنى المجازى رأيًا آخر مؤداه أن الإمام الشافعى يقول إن الحمل على المعنى المجازى أولى. وقد حكى هذا الرأى الصبان فى رسالته[2]، وهو - كما ترى - يخالف رأيه السابق من أنه يرى الجمع بينهما عند التساوى؟ فالأمر فى حاجة إلى تحرير وبيان.

• نقد الإنبابى لكلام الصبان:

وقد نقد الشيخ الإنبابى ما قاله الصبان نقلاً عن القرافى فى شرح التنقيح فقال: «لكن يظهر أن فى كلام المصنف مؤاخذة من جهة عزو القول بأولوية الحمل على المعنى المجازى إلى الإمام الشافعى. ففى البحر المحيط للزركشى ما ملخصه: وأما إذا غلب المجاز فى الاستعمال والحقيقة تتعاهد فى بعض الأوقات، فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى؛ لأنها راجحة بحسب الأصل وكونها مرجوحة أمر عارض لا عبرة به، وقال صاحباه: المجاز أولى لكونه راجحًا فى الحال ظاهرًا فيه... واختار الإمام فى المعالم والبيضاوى فى المنهاج استواءهما لأن كلا منهما راجح على الآخر من وجه، فالحقيقة بالأصالة - يعنى راجحة - والمجاز بالغلبة - يعنى راجح - فيتعادلان ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية. وهذا يتوقف على ثبوت تعادل المرجحين، قال الصفى الهندى وعزى ذلك إلى الشافعى»[3].

---

(١) ينظر حاشية الإنبانى على الرسالة البيانية (١٧٣) والمستصفى للغزالى (١/٣٥٧) وجمع الجوامع للسبكى (١/٣١٣).

(٢) انظر الرسالة البيانية (١٧٤).

(٣) ينظر حاشية الإنبابى على الرسالة البيانية (١٧٥).

وحاصل ما ذكره الزركشي في البحر أن الإمام الشافعي يرى عند تساوى الدلالتين تعادل الحقيقة والمجاز لا أنه يرى أولوية المجاز على الحقيقة.

وهذا ما صرح به العلامة الإنبابى إذ يقول: «وهذا صريح فى أن الذى عزى إلى الإمام الشافعى هو القول بالإجمال الذى هو القول الثالث السالف ذكره لا القول يكون المجاز أولى كما يفيد صنيع المصنف»(١).

فهذه نقول صريحة، ومتعددة تنسب إلى الإمام الشافعي بما لا يدع مجالاً للشك أنه رضى الله عنه عرف الحقيقة والمجاز لفظًا ومعنى. ورتب عليهما أحكامًا فقهية. وقد يقال إن الناقلين لهذه النقول منهم من هو متأخر عن الإمام ابن تيمية زمنًا؟ فيكون وقوفه على آراء الشافعى أصح مما يقوله المتأخرون. هذا القول وجيه، ولكنه مدفوع بأدلة أخرى منها ما ذكره فخر الإسلام البرذوى وهو ممن عاش فى القرن الخامس الهجرى، فهو أسبق من الإمام ابن تيمية بأكثر من قرنين، وإليك نص الإمام فخر الإسلام: «وقال الشافعى رحمه الله: إن الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازًا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازًا. ولم يمنع أحد من أئمة السلف عن استعمال المجاز»(٢).

فهذا كلام له كل وزن وتقدير ولنا فيه شاهدان:

أولهما: أنه يثبت صراحة نسبة القول بالمجاز إلى الإمام الشافعى وهذا ما نفاه الإمام أحمد بن تيمية.

وثانيهما: أنه حكى عن السلف أنهم لم يمنعوا من استعمال المجاز، ورجل عاش فى القرن الخامس الهجرى من يكون السلف الذين يحكى عنهم سوى الرعيل الأول والرعيل الثانى من الصحابة والتابعين وتابعيهم.

---

(١) الأقوال الثلاثة هى: الحقيقة أولى وهو مذهب الإمام أبى حنيفة والمجاز أولى، وهو مذهب صاحبيه والقول الثالث: هو الإجمال أى تعادل الحقيقة والمجاز وهو مذهب الإمام الشافعى.

(٢) ينظر أصول فخر الإسلام البرذوى المتوفى سنة ١٨٣هـ (١/ ٦٤) وهو عالم فاضل من السادة الحنفية وأشهر أصولييهم.

ومن هو أكثر دراية بمذاهب السلف رجل عاش فى القرن الخامس أم آخر عاش حياته العلمية فى بداية القرن الثامن وأواخر القرن السابع؟

وقال صاحب[1] كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام وهو من معاصرى الإمام ابن تيمية: «استعمال المجاز فى الألفاظ الشرعية كثير فى مسائل أصحابنا - يعنى الحنفية - وكذا الشافعى رحمه الله يجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا... وكذا لم يمتنع أحد من السلف عن استعمال المجاز فى الألفاظ الشرعية فثبت أن لا خلاف فى هذا الفصل بين الجمهور»[2].

هؤلاء الناقلون عن الإمام الشافعى حفظوا عنه ما نسبوه إليه والإمام ابن تيمية لم يحفظ عنه جملة واحدة تدل على إنكار الإمام الشافعى للمجاز. إنه مجرد ناف. ومن حفظ حجة على من لم يحفظ.

وقد بان لنا فى حديثنا عن الإمام الشافعى أنه ممن قال من سلف الأمة بالمجاز، وبنى عليه أحكامًا فقهية، وأول عليه آيات قرآنية وشنع على من ينكر من لسان العرب الذى نزل به القرآن الكريم ما لا يقع تحت علمه ممن لا دراية لهم بأساليب العرب. ولم يكن دور الإمام رضى الله عنه مجرد إدراك المجاز فى اللسان العربى وفى القرآن الكريم، وإنما وازن بينه وبين الحقيقة اللغوية. ووقف على قرائن المجاز وأشار إليها فى كلامه فى الرسالة، وذهب إلى أن الأسماء الشرعية كالصلاة والحج والزكاة والوضوء إنما هى مجازات لغوية وحقائق شرعية لأن الشرع استعمل هذه الألفاظ فى غير ما وضعت له.

وذهب إلى استواء الدلالة على الحقيقة والمجاز عند عدم القرينة أو خفائها.

والذى يبدو لى أن الإمام ابن تيمية لم يقف على كل ما كتبه الإمام الشافعى، وما نقله عنه الأصحاب، وفهم أن الشافعى لم يقل بالمجاز، وشجعه على هذا خلو رسالة الإمام من التصريح باسم المجاز وهذا ليس دليلا كافيا يبنى عليه رأى، أو يؤسس عليه مذهب.

---

(١) هو علاء الدين بن عبد العزيز أحمد البخارى المتوفى سنة ٧٣٠هـ.

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى (٢/ ٦٣).

لم يترك الإمام أبو حنيفة كتابا منسوبا إليه تأليفه حتى نستكشف رأيه فى المجاز فيما كتب صراحة، فلا سبيل إذن لمعرفة رأيه إلا بالرجوع إلى ما نقله عنه أصحابه وغيرهم من متقدمى الأصوليين والفقهاء. وبالرجوع إليهم رأيناهم ينقلون عنه نصوصا تكاد تكون متواترة تفيد صراحة أنه عرف الحقيقة والمجاز لفظا ومعنى، وفرق بينهما وبنى على أساسهما أحكاما فقهية. وأن صاحبيه قد اختلفا معه فى تقديم الحقيقة على المجاز، وهذا يتضح مما يأتى:

• المجاز خلف عن الحقيقة:

هذه المسألة مشهورة عند السادة الحنفية، وبدا البحث فيها مبكرا فى حياة الإمام أبى حنيفة نفسه وصاحبيه، ثم ترددت على ألسنة متأخريهم، وأشار إليهم غيرهم من الأصوليين.

ويبدو أن أول نص فيها عن أصولى الحنفية هو ما جاء فى أصول البزدوى وهو قوله: «وقال أبو حنيفة: إن المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم لا فى الحكم بل هو فى الحكم أصل. ألا ترى أن العبارة تتغير به دون الحكم فكان تصرفا فى التكلم فتشترط صحة الأصل من حيث إنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته، وقد وجد ذلك، فإذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة»[1].

فهذا نص صريح يرويه فخر الإسلام الحنفى عن الإمام أبى حنيفة إمام المذهب، وقد ورد فيه لفظ المجاز والاستعارة كما ترى[2].

وبعد أن نقل فخر الإسلام كلام أبى حنيفة أشار إلى مذهب صاحبيه أبى يوسف ومحمد، ويتلخص مذهبهما فى أن المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم لا فى التكلم الذى هو مذهب الإمام رضى الله عنه.

---

(١) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى (٢/ ٧٧-٨٠).

(٢) وعلى هذا فإن تسمية بعض المجاز استعارة سبقت عصر الجاحظ فلم يصبح للقول بأن الجاحظ هو أول من صح بها معنى.

• الفرق بين المذهبين:

ويتضح الفرق بين مذهبى الإمام وصاحبيه أن من قال: والله لأمسن السماء. فإن أبا حنيفة يقول: هذا اليمين انعقد للبر، يعنى أن يفى بيمينه فيمس السماء فعلا، ولما كان هذا محالا وجبت الكفارة.

فالحكم المتعين هنا، وهو الكفارة، وإنما صير إليه لماتعذر الوفاء باليمين، فالقسم لم يوضع لغة لإيجاب الكفارة، وإنما وضع للبر وهو فعل المحلوف عليه، ويلزم عند العجز عن الوفاء الكفارة التى هى الحكم وبناء على هذا فإن استعمال «أسد» فى الرجل الشجاع مجاز هو خلف عن الحقيقة فى التكلم، أى أن قولنا «أسد» خلف وعوض عن قولنا «شجاع» وهو الحقيقة، فوقعت كلمة «أسد» وهى مجاز خلفا فى التكلم عن كلمة «شجاع» وهى حقيقة، ثم يترتب على هذا إثبات الحكم وهو الشجاعة بتصور هيكل الأسد الحقيقى.

أما عند الصاحبين فإن المجاز وهو هنا «أسد» وقع خلفا عن الحقيقة «شجاع» فى الحكم نفسه لا فى المتكلم.. وعلى هذا يكون الفرق بين مذهبى الإمام وصاحبيه من وجهين:

١- مذهب الإمام أن المعنى يفهم من العبارة على مرتبتين:

- **إحداهما:** نيابة كلام عن كلام: المجاز اللفظى عن الحقيقة اللفظية.
- **وثانيتهما:** تصور المعنى المقصود من المجاز عن نيابة المجاز عن الحقيقة فى التكلم.

أما مذهب صاحبيه فإن المعنى المقصود من المجاز يعقل من مرتبة واحدة؛ لأن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم لا فى نفس العبارة.

٢- خلفية المجاز عن الحقيقة عند الإمام خلفية ألفاظ عن ألفاظ وعند الصاحبين خلفية معنى عن معنى.

وقد انتصر علاء الدين بن أحمد البخارى الأصولى الحنفى لمذهب الإمام، وذكر عدة أدلة منها قـوله: «ولأبى حنيفة[1] رحمه الله أن الحـقيقة والمجـاز من أوصاف اللفظ بإجمـاع أهل اللغة، فجـعل المجاز خلفا عـن الحقيقـة فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ أولى مما ذكر[2]؛ لأن الحقيقة والمجاز لا يجريان فى المعانى»[3].

• التطبيق فى الأحكام الفقهية:

لم يكن اختـلاف الإمام وصاحبـيه مجـرد لغو أو سفسطـة لفظية تخلو من أى محـتوى. وإنما كان اخـتلافا فى وجهـتى نظر له أثر فى حياة المـكلفين وسلوكهم العملـى. فقد اخـتلف الحكم الفقـهى فى كثـير من المسائل بناء عـلى الخلاف فى خلفية المجاز عن الحقيقة فى التكلم أو الحكم. ومن ذلك:

• من قال لمملوكه الذى هو أكبر منه سنا: هذا [4] ابنى. فإن للإمام فيه حكما يختلف عن حكم الصاحبين.

فالصاحبان لما كان المجاز عندهمـا خلف عن الحقيقة فى الحكم: أن هذه العبارة تعد لغـوا لا يترتب عليـها شيء؛ لأن المملوك أكـبر من مالكه ســنا فلا يصح أن يكون المالك فى منزلة أبى المملوك فلا يعتق المملوك لأن العبارة لم تصادف محـلا، فلا يترتب على هذه العبارة عتق ولا غيره.

أما الإمام رضى الله عنه فيذهب إلى أن المملوك صار حرا بقول سيده عنه: هذا ابنى؛ لأن المجـاز عنده خلف عن الحقـيقـة فى التكلم لا فى الحكم فقـوله: هذا ابنى، خلف عن قوله: هذا حر.

ومعتمـد الإمام فى هذا الحكم أن قول السيد: هذا ابنى فيـمن هو أكبر منه سنا يستـحيل حمل الكلام على الحقـيقة فـيه، ولما كان لهذا الكلام «هذا ابنى» مـجاز متعين وهو «هذا حر» وجب الصيرورة إليه لتعذر أو استحالة الحمل على الحقيقة.

---

(١) يعنى ومن الأدلة التى تؤيد مذهب أبى حنيفة.

(٢) أى صاحباه أبو يوسف ومحمد.

(٣) ينظر كشف الأسرار (٢/ ٧٧) وما قبلها وفتح الغفار (١/ ١٢٦).

(٤) الأصوليون يرون أن هذا التركيب مجاز، والصحيح أنه تشبيه بليغ.

فتأمل إلى أى مدى اختلف الحكم الفقهى بناء على اختلاف الإمام وصاحبيه فى خلفية المجاز عن الحقيقة.

وحكى كثير من الأصوليين[1] أن لأبى حنيفة، فى هذه المسألة رأيين: أحدهما ما ذكرناه وهو الأظهر، وثانيهما أنه يرى كما يرى الصاحبان من أن العبارة تعد لغوًا، وعزوا هذا إلى الإمام الشافعى كذلك.

• الحقيقة والمجاز المتعارف:

ومن المسائل التى اختلف فيها الحكم الشرعى بين الإمام وصاحبيه ما نقله فخر الإسلام الأصولى الحنفى إذ يقول: «ومن أحكام هذا الباب - يعنى المجاز - أن الكلام إذا كانت له حقيقة مستعملة (يعنى غير مهجورة) ومجاز متعارف (يعنى مشهور) فالحقيقة أولى عند أبى حنيفة رحمه الله. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: العمل بعموم المجاز أولى. وهذا يرجع إلى ما ذكرناه من الأصل أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم، وفى الحكم للمجاز رجحان؛ لأنه ينطلق - أى الحكم - على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة، ومن أصل أبى حنيفة أنه خلف فى التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة أولى»[2].

ومن الأمثلة التطبيقية أن من حلف أن لا يأكل من هذه الحنطة فإن أبا حنيفة يقول بالحنث إذا أكل من «عين الحنطة» أى قبل أن يدخل عليها أى تغيير بالصنعة كأن تطحن ويصنع منها خبزا. فإن صنع منها خبز فأكل منها فلا تقع يمينه.

أما الصاحبان فإن اليمين تقع ويحنث إذا أكل منها بأى وجه كان سواء صنع منها خبز أو هريسة أو لم يصنع.

ومن الأمثلة كذلك من حلف أن لا يضع قدمه فى دار فلان فعلى مذهب الإمام يحنث إذا دخل حافيا، أما إذا حمل وأدخل فلا. وعندهما يقع اليمين مطلقا؛

---

(١) ينظر كشف الأسرار (٢/ ٧٨) والرسالة البيانية (١٧٧) والمستصفى (١/ ٢١٣).

(٢) كشف الأسرار عن أصول فجر الإسلام (٢/ ٩٣).

لأن حقيقة القدم مهجورة والمجاز هو المعمول به، ووضع القدم هنا محمول على الدخول بأى وجه كان.

ومنها من حلف أن لا يشرب من ماء كذا، فعند أبى حنيفة أن حقيقة الشرب هو الكرع فإن أخذ من الماء بكوب ونحوه فشرب لا تقع اليمين.

وعند الصاحبين يحنث إذا شرب بأى وجه سواء كرع، أو أخذ منه غرفة بيده، أو بواسطة إناء[1].

ونص بعض الأصوليين من الحنفية أن الحقيقة إذا كانت متعذرة لو مهجورة فإن إجماع العلماء - ولعله يقصد علماء الحنفية - هو الحمل على المجاز والصيرورة إليه. وهذا نصه:

«وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز بالإجماع»[2].

وقد سرد المؤلف كثيرا من الأمثلة منها ما ذكرناه عن فجر الإسلام وكشف أسراره ومنها صور لم ترد فيهما.

هذا بعض ما نقله الإمام فخر الإسلام البزدوى عن الإمام أبى حنيفة وصاحبيه من نصوص صريحة حول الحقيقة والمجاز فكيف يسلم قول الإمام ابن تيمية أن أحدًا من السلف أو الأئمة لم يقل بالمجاز؟ ولم يقسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز، وأن المجاز إنما اشتهر فى المائة الرابعة وما علمه موجودا فى الثانية إلا أن يكون فى أواخرها؟

والإمام أبو حنيفة ممن عاش فى القرن الأول والثانى (٨٠-١٥٠هـ) وأبو يوسف عاش فى القرن الثانى (١١٣-١٨٢هـ)، وكذلك محمد بن الحسن (١٣٢-١٨٩هـ)[3].

---

(١) ينظر أصول فجر الإسلام (٩٥) وكشف الأسرار عليه نفس الموضع.

(٢) فتح الغفار بشرح المنار فى أصول الحنفية (١/١٣٣).

(٣) ينظر «أبو حنيفة» للإمام أبى زهرة (١٤-١٩٦-٢٠٨).

وفخـر الإسلام الذى نقل عنهم هذه النصـوص، وغيـرها كثيـر، عاش حـياته الفكرية والعلمية فى القرن الخامس، وهو حنفى المذهب فكلامه أولى بالاعتبار من كلام الإمام ابن تيمية لأسباب كثيرة منها:

١- تقدمـه فى الزمن على الإمام ابن تيـميـة الـذى ولـد عـام ٦٦١هـ وتـوفـى عام ٧٢٨هـ. والمتقدم أدرى وأصح رواية من المتأخر.

٢- كونه - أى فخر الإسلام - حنفى المذهب فهـو أدرى بأصول مذهبه وإمامه وصاحـبيـه وأعلام المذهب، أمـا الإمام ابن تيـمية فـانتمـاؤه إلى المذهب الحنبلى معروف.

٣- أن فخر الإسلام حفظ ما روى عن أعلام مذهـبه، والإمام ابن تيمية مجرد ناف والمثبت مقدم على النافى لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ.

٤- أن فخر الإسلام قد عضد روايته أصوليون آخرون مثل الرازى وابن الحاجب والأسنوى وصاحب فواتح الرحـموت وصاحب فتح الغفـار بشرح المنار للنسفى، والبدخشى وغيرهم، وغيرهم.

٥- أن ما ذكره الإمام فخر الإسلام هو رأى جمهور العلماء من أئمة المسلمين، وتؤيده شواهد المعقول والمنقول فى كل عصر ومصر.

الإمام أحمد بن حنبل

ورد فى كلام الإمام ابن تيـمية أن الأئمة لم يرد لفظ المجـاز عنهم سوى الإمام أحمد، الذى يروى عنه أنه قال فى «أنا ونحن» من تعـبيرات القرآن الكريم أن هذا من مجاز اللغـة. وقد دفع الإمام ابن تيميـة بأن هذه العبارة المنسوبة للإمـام أحمد ليست دليـلا على أنه قال بالمجـاز؛ لأن معناها: هذا مما يجـوز فى اللغة ثم روى رواية أخرى بأن الإمام أحمد لم يقل بورود المجـاز مرجحا لرواية النفى على رواية الإثبات[1].

(١) ينظر الإيمان (٨٧).

• **نقدنا لكلام ابن تيمية:**

إن كلام ابن تيمية فيما يختص بموقف الإمام أحمد رضى الله عنهما مدفوع بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: يتعلق بتفسير الإمام ابن تيمية للعبارة المنسوبة للإمام أحمد على فرض التسليم بها حسب اعتقاده.

والوجه الثانى: يتعلق بموقف علماء الأمة فى فهمهم للعبارة المروية عن الإمام أحمد وأمثالها.

أما الوجه الثالث: فهو ما عليه علماء المذهب الحنبلى، وما حفظوه عن إمام المذهب (الإمام أحمد بن حنبل) من قرار التأويل المجازى وإعماله فى أخطر القضايا المتعلقة بالاعتقاد ومنهم - من علماء المذهب - من هو أقرب زمنا إلى الإمام ابن حنبل من الإمام ابن تيمية نفسه، وعلى هذا المنهج نناقش كلام الإمام ابن تيمية:

الوجه الأول: تفسير الإمام ابن تيمية لعبارة الإمام أحمد.

من البديه أن المتأمل فى عبارة الإمام أحمد وفى تفسير ابن تيمية لها يدرك من أول وهلة أن الإمام ابن تيمية فسرها تفسيرا يتفق مع وجهة نظره هو ليبعدها عن الاستدلال بإجازة المجاز عند الإمام.

فهى عنده ينحصر معناها فى الجواز اللغوى، أى لا يمتنع لغة أن يقال على الواحد المعظم نفسه: أنا ونحن. وهذا الانحصار غير مسلم له؛ لأن من حق مجوز المجاز عند الإمام أحمد أن يقول: وحتى على تفسير الإمام ابن تيمية: أن الجواز اللغوى هنا معناه الجواز على سبيل المجاز؛ لأن المجاز جائز فى اللغة غير ممتنع فيها، وهو واحد من وجوه الجواز اللغوى ولو كان المجاز غير جائز لغة لما كان له وجود. ومؤدى هذا أن تفسير الإمام ابن تيمية للعبارة ليس بنافع له فى تأييد وجهة نظره.

الوجه الثانى: من المسلمات عند علماء الأمة التى لا تحتاج فى إثباتها إلى دليل أن الواحد المتكلم بصيغة الجمع إنما هو منزل نفسه منزلة الجماعة فاستعار الصيغة الموضوعة لهم وأجراها على نفسه مجازا؛ لأن الواحد لا يكون جماعة أبدا. وتخريج الكلام على المجاز حين يجرى الله هذا على نفسه أولى وأحوط لما فيه من نفى التعدد المتوهم فى مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنتَقِمُونَ﴾ [الدخان: ١٦].

وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ [الحج: ٤١].

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١].

وقوله عز ذكره: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ﴾ [ق: ٣٠].

وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

إن ظواهر الألفاظ فى مواطن الشاهد فى هذه الآيات الكريمات تفيد الجمع والتعدد، والله واحد لا شريك له، فوجب حملها على غير الظاهر، وهذا هو مراد الإمام أحمد رضى الله عنه من قوله هذا من مجاز اللغة.

الوجه الثالث: وكون الإمام أحمد من القائلين بوقوع المجاز فى الله عنه من قوله هذا من مجاز اللغة.

الوجه الرابع: وكون الإمام أحمد من القائلين بوقوع المجاز فى القرآن هوالرواية الراجحة كما نص على هذا ابن النجار الحنبلى وأنه مذهب الأصحاب[1].

والذى رجحه ابن النجار الحنبلى رجحه من قبله آخرون، فابن قيم الجوزية يذكر الرواية المثبتة للمجاز فى القرآن الكريم عند الإمام أحمد، ويذكر من تمسك بها من أصحابه فيقول:

«وقد تمسك بكلام أحمد هذا من ينسب إلى مذهبه أن فى القرآن مجازا كالقاضى أبى يعلى، وابن عقيل وابن الخطاب وغيرهم»[2] ومعنى هذا أن جمعا

---

(١) انظر (٤٧٧ـ١) من هذه الدراسة.

(٢) الصواعق: (٢٨٦).

من أصحاب الإمـام ممن هم أقدم زمنا من الإمام ابن تيـمية وتلميذه ابـن القيم قد نسـبوا إلى الإمـام أحمد القـول بالمجاز فـى القرآن الكريم، والسـبق الزمنى مظنة الترجيح لقرب السابق من مصدر القول والرواية.

ولهذه الرواية كذلك عـاضد، فقد روى حنبل ابن أخى الإمام أحمـد أنه سمعه يقول: «احتـجوا على يوم المناظرة فقـالوا: تجيء يوم القيامة سـورة البقرة، وتجيء سورة تبـارك. قال: فـقلت لهم: إنما هو التواب قـال الله جل ذكره ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] وإنما تأتى قدرته»[1].

وابن القيم ضعف رواية حنبل هذه، ويقول إنه صاحب مفاريد مخالفة للمشهور فى المذهب[2].

وهذا القول كان يمكن قبوله من ابن القيم لو كان هذا موقفه من روايات حنبل، ولكننا رأيناه يروى عنه فى غير هذه المسألة ويمضى قوله دون أى اعتراض أو تحفظ؛ لأنه يروى عنه ما يوافق مذهبه فى نفى القول عن الإمام أحمد بالمجاز.

ومن الخير أن نذكر الرواية التى قبلها ابن القيم فقد قال: «قال حنبل: قيل لأبى عبدالله - الإمام أحمد - ينزل الله إلى السماء الدنيا؟ قال نعم. قلت: نزوله بعلمه أم ماذا؟ فقال اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا»[3].

رفض ابن القيم الرواية المجوزة للمجاز عن الإمام أحمد وقبل الرواية المانعة مع أن راويهما واحد، طعن فيه فيما لا يتـفق مع مذهبه، وسكت فيما وافق مذهبه؟! وهذا يؤذن بتعـصب ابن القيم لرأيه، وأنه أصـر على الانتصـار له، ولو كان ذلك على حساب الموضوعية فى البحث والاستدلال.

ابن الجوزى يدافع عن مذهب الإمام أحمد:

ابن الجوزى عالم أثرى مؤرخ وفقيـه نابه، تلقى العلم كما يقول من ترجم له عن ٨٧ شيخًا. وكان علما من أعلام المذهب الحنبلى خلال القرن السادس الهجرى[4].

(١، ٢) ينظر الصواعق (٤٨٧) وابن تيمية للإمام أبى زهرة (٢٨٧).

(٣) الصواعق (٤٧٨) ثم (٤٨٢).

(٤) هو أبو الفرج عبدالرحمن بن على بن محمـد البكرى الحنبلى العالم بالآثار له أكثر من مائة مصنف توفى عام ٥٩٧هـ: ابن خلكان (١/ ٢٧٩) وتاريخ آداب اللغة العربية (٤/ ١٠٢).

وقد انبرى ابن الجوزى هذا لتصحيح مذهب الإمام أحمد فى التأويل. حين رأى ثلاثة من أتباع المذهب يضعون مؤلفات فى أصول الاعتقاد، وينحرفون فيها عن مذهب الإمام رضى الله عنه وهؤلاء الثلاثة هم:

- أبو عبدالله بن حامد المتوفى عام: ٤٠٣هـ.
- القاضى أبو يعلى المتوفى عام: ٤٥٨هـ.
- ابن الزاغونى المتوفى عام: ٥٢٧هـ [(١)].

اطلع ابن الجوزى على مصنفات هؤلاء الثلاثة، وسجل عليهم فى نص مستفيض أنهم انحرفوا عن جادة المذهب، وندع نص ابن الجوزى نفسه يكشف عن المراد، ثم نتبعه بتعقيب:

«رأيت من أصحابنا من تكلم فى الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة:

أبو عبدالله بن حامد، وصاحبه القاضى أبو يعلى، وابن الزاغونى فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسموا أن الله تعالى خلق آدم على صورته؟ فأثبتوا له وجها زائدا على الذات، وعينين وفما ولهوات، وأضراسا، وأضواء لوجهه، ويدين وأصابع، وكفا وخنصرا وإبهاما، وصدرا وفخذا وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس..؟ وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة، ولا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من العقل.

ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث. ولم يقنعوا أن يقولوا: صفة فعل حتى قالوا صفة ذات، ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا: لا نحملها على

---

(١) ينظر ابن تيمية: مرجع سابق (٢٧٣).

ما توجبه اللغة، مثل: يد على نعمة وقدرة، ولا مجيء وإتيان على معنى بر ولطف، ولا ساق على شدة. بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المقصود من نعوت الآدميين، والشيء إنما يحمل على حقيقته إن أمكن، فإن صرف صارف حمل على المجاز.

ثم يتحرجون من التشبيه[1]، ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل السنة؟ وكلامهم صريح فى التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام وقد نصحت التابع والمتبوع، وقلت لهم: «يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع، وإمامكم الأكبر أحمد ابن حنبل رحمه الله يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يقل. فإياكم أن تبتدعوا فى مذهبه ما ليس منه».

هذا كلام ابن الجوزى نقلناه بطوله لأهميته وخلاصته:

- نكر أنه الشديد على من نهج منهم هذا المنهج وتسميته ما ذهبوا إليه بدعة منافية لمذهب السلف، ومنهم الإمام أحمد نفسه رضى الله عنه.

- وجوب صرف اللفظ عن ظاهره إذا منع مانع من إرادة المعنى الحقيقى.

- إن من يجرى الألفاظ على ظواهرها فى بعض النصوص المتعلقة بأسماء الله وصفاته يلزمه التشبيه والتجسيم وإن ادعى أنه من أهل السنة؟!

وابن الجوزى كما قلنا عالم بالآثار فوقوفه على حقيقة مذهب السلف غير منكر ولا مدفوع. وقد قال فى ختام النص الذى نقلناه عبارة لها كل وزن وتقدير وهو يوجه كلامه إلى الخارجين عن أصول المذهب. قال رحمه الله:

«فلا تدخلوا فى مذهب هذا الرجل الصالح السلفى ما ليس منه»[2] ومعنى هذا: أن الإمام أحمد وهو من علية السلف لا يجرى الألفاظ المستعملة فى الصفات الإلهية على ظواهرها اللغوية وإلى هذا القول مال ابن الجوزى من قبل حيث عزا هذا المذهب إلى الإمام أحمد رضى الله عنه[3].

(١ ، ٢) دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة لأبى الفرج جمال الدين بن الجوزى (٢٦) وما بعدها.

(٣) انظر (٤٧٢، ٤٧٣) من هذه الدراسة.

هذا وقد حصر ابن الجوزى أخطاء هؤلاء فبلغ بهـا سبعا، ما يدخل فى حسابنا منها اثنان:

• أنهم أثبتوا العقائد بأدلة غير قطعية، وهى التمسك بظواهر الألفاظ.

• وأنهم حـملوا النصوص على مـقـتضى الحس فى مـواضع، وأولوها تأويلا مجـازيا فى مواضـع أخرى فقـالوا فى «من أتانى يمشى أتيته هرولة» ضرب مـثلا للأنعام[1].

هذا ولم يتعرض الإمام ابن تيمية لنقـد كلام ابن الجوزى نقدا مباشرا وإنما ذهب إلى النقيض من قوله فى مواضع كـثيرة من كتبه مثل مجمـوع الرسائل، ومجموع الفتاوى، ونقض المنطق[2] وهو مصر دائما رغما عن كل النصوص والآثار على أن مذهب السلف هو الإجراء على ظواهر الألفاظ مع تنزيـه الله عن مشابهة الحوادث بتلمس معان تليق بالله ذاتا وصفاتًا. وفى ذلك يقول:

«القول فى الصفات كالقول فى الذات. فإن الله ليس كمثله شىء. لا فى ذاته، ولا فى صـفاته، ولا فى أفـعاله. فـإذا كـانت له ذات لا تماثل الذوات حقـيقـة، فالذات متصلة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات، فإذا قال السائل كيف؟

قيل له كـما قال ربيـعة ومالك وغيـرهما رضى الله عنهم: «الاستـواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيته. قلنا له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله..»[3].

وفى نص تال يفرق الإمام ابن تيـمية بين ظاهرين للألفاظ، فيـمنع أحدهما فى الصفات المجراة على البارى سبحانه، ويقر الآخر، يمنع أن يكون الظاهر هوالتمثيل بالمخلوقين، ويقر أن يكون الـظاهر إثبات الصفة بـلا تمثيل بناء على أن الله وصف نفسه بالعلم والقدرة، والظاهر هنا وفيما ماثلهما مراد، ولكن علم الله وقدرته ليسا

---

(١) دفع شبه التشبيه (٢٩) وما بعدها.

(٢) ينظر نقض المنطق (١١٩).

(٣) الرسالة التدمرية (٢٨).

كعلم المخلوقين وقدرتهم[1] ففى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] يثبت الاستواء على ظاهره، ولكنه استواء مغاير لاستواء المخلوقين كما أن العلم والقدرة مثبتان على ظاهرهما، وهما مغايران لعلم المخلوقين وقدرتهم.

يريد الإمام من هذا كله نفى التأويل سواء فيما كتب هنا - التدمرية - وفيما كتب فى سواها، وبخاصة فى مجموع الفتاوى.

• المجاز ملازم لابن تيمية:

وقد تعقب الشيخ الإمام أبو زهرة كلام ابن تيمية هذا، وانتهى من نقده إلى أن المجاز ملازم لابن تيمية وهو يحاول نفى المجاز. قال رحمه الله: «وهنا نقف وقفة: أن هذه الألفاظ وضعت فى أصل معناها لهذه المعانى الحسية - يعنى اليد للجارحة، والاستواء للاقتعاد وهكذا - ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها، وإذا أطلقت على غيرها سواء أكان معلوما أم كان مجهولا، فإنها قد استعملت فى غير معناها، ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة فى ظواهرها، بل تكون مؤولة؟! وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فر من التأويل ليقع فى تأويل آخر؟! وفر من التفسير المجازى ليقع فى تفسير مجازى آخر»[2].

وهذا نقد صائب كما ترى لأن الألفاظ إذا لم تكن مشتركة فلا تستعمل فى حقائقها مرتين، وإنما تقع حقيقة فى موضع استعمالها الأول، فإذا خرجت عنه كانت مجازا، وإن لم يصرح فيها باسم المجاز. فاليد مثلا تستعمل حقيقة فى العضو المعروف، فإذا استعملت مرة أخرى فى يد غير معروفة الكنه صارت مجازا لخروجها عن موضع الحقيقة التى وضعت من أجلها.

وبهذا يدرك أن ابن تيمية وهو يفر من المجاز قد لجأ إليه ووقع فيه، ولا مناص له من ذلك.

---

(١) المرجع السابق ملخصا انظر (٤٧-٤٩).

(٢) ابن تيمية (٢٧٦-٢٧٧).

على أننى اطلعت علــى رواية أخرى فى التــأويل المجــازى منسوبة إلى الإمــام أحــمد رواها القــاضى أبو يعلى ونقلهــا عنه أبو الفــرج بن الجــوزى وإليك الخبــر بتمامه:

«ذكر القــاضى أبو يعلى عن الإمــام أحمد بن حنبــل أنه قال فى قوله تــعالى: ﴿أن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] قال المراد به قدرته وأمره قال: وقد بينه فى قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣] ومثل هذا فى التوراة: وجاء ربك قال إنما هى قدرته»[1].

ونخلص من هذا كله بأن لا حجة لابن تيمية وهو يقرر نفى المجاز ويؤيد مذهبه فيه بعدم وروده عن الســلف، وعن الأئمة الأربعة وغيرهم، وبالنسبــة للإمام أحمد فإن الصحيح عند علمــاء المذهب المتقدمين على عصر الإمام ابن تيمــية، والمتأخرين نسبة القول بالمجاز لشيخ المذهب رضى الله عنه حــتى الذين خالفوا مذهبه وتصدى لهم ابن الجوزى منهم من روى ذلك عنه كالقاضى أبى يعلى الذى نقلنا روايته آنفا.

وبهذا. فــإن الشبــه التى بنى عليهــا الإمام ابن تيــميــة مذهبه فى نــفى المجاز، وكذلك تلميذه ابــن القيم، تنهار واحدة إثر أخرى. وما تزال فى البــثر بقية لنارح نستكملها فيما يأتى.

الإمام الغزالى

حجــة الإسلام الغزالى واحــد من علماء الأمة الأفــذاذ الذين أدلوا بدلوهم من علمــاء الســلف فى بيان مــا وصف الله به نفســه من صفــات ظاهرها مؤد للــقول بالتشبيه أو توهمه.

فهــو يلجأ فى تفســير الصفــات إلى التأويل المجازى وصــرف اللفظ عن ظاهره ويرى أن مذهب الســلف كان مــحصورا بين التوقف والتــأويل وإن كان التوقف هو الغالب. إلا أن بعضهم فسر بعض التفسير. ويلخص حجة الإسلام مذهب السلف فيقول: «حقيقة مذهب السلف، وهو الحق عندنا، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور:

(١) دفع شبه التشبيه (٤٥).

● التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك ثم الكف، ثم التسليم لأهله»[1]. ويعنى بالتقديس تنزيه الله عن الجسمية وتوابعها، وبالتصديق أن ما قاله ﷺ حق، وهو صادق فى ما قال، وبالاعتراف بالعجز أنه - أى أحد العوام - عاجز عن معرفة ما ورد، وبالسكوت ترك السؤال عنه والخوض فيه، وبالإمساك عدم التصرف فى تلك الألفاظ، ويعلم أن سؤاله عنها بدعة. وبالكف صرف خاطره عن التفكر فيه، وبالتسليم أن يعلم أن غيره من العلماء قادر على فهم معناه وتأويله تأويلا حسنا.

ثم يقول: «فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام، لا ينبغى أن يظن بالسلف الخلاف فى شىء منها»[2].

ونراه بعد هذا التقديم الحكيم يفصل القول فى التقديس تفصيلا - رائعا فيه كل حق وصواب.

يقول رضى الله عنه: «التقديس معناه أنه إذا سمع اليد والأصابع قوله ﷺ: «إن الله خمر آدم بيده»، و«أن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن». فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق على معنيين:

أحدهما: هو الوضع الأصلى، وهوعضو مركب من لحم وعظم وعصب.. وقد يستعار هذا اللفظ: أعنى اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا، كما يقال: البلدة فى يد الأمير، فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعا ويقينا أن الرسول لم يرد بذلك جسما هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك فى حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس...»[3].

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام (٤).

(٢) نفس المصدر (٤) ويبدو أن الإمام الغزالى فهم هذا من القول المنسوب للإمام مالك رضى الله عنه حين سئل عن الاستواء على العرش: الاستواء معلوم. والكيف مجهول. والسؤال عنه بدعه، والإيمان به واجب.

(٣) إلجام العوام (٥) مرجع سابق.

ثم يقول: «ومثـال آخر: إذا سمع الصـورة فى قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته» وقوله: «إنى رأيت ربى فى أحسن صورة» فينبغى أن يعلم أن الصورة اسم مشترك قد يطلق ويراد به الهيئة من أجسام مؤلفة مرتبة ترتيبا مخصوصا مثل الأنف والعين والفم والخد، وهى أجسام ولحوم وعظام.

وقـد يطلق ويراد به مـا ليس بجسـم ولا هيئـة فى جـسم، ولا هو ترتيب فى أجسام كقولك: عرفت صورته وما يجـرى مجراه. فليتحقق كل مؤمن أن الصورة فى حق الله لم تطلق لإرادة المعنى الأول الذى هم جسم لحمى وعظمى مركب من أنف وفم وخد. فإن جميع ذلك أجسام. وخـالق الأجسام والهيئات كلها منزه عن مشابهتها أو صفاتها، وإذا علم ذلك يقينا فهو مؤمن...».

ثم يقول: «مثال آخر: إذا قرع سمعه النزول فى قوله ﷺ: «ينزل الله تعالى فى كل ليلة إلى السماء الدنيا» فالواجب عليه أن يعلم أن النزول اسم مشترك قد يطلق إطلاقا يفتقر إلى ثلاثة أجسام:

جسم عـال هو مكان لساكنـه، وجسم سافل، وجـسم متنقل من الـسافل إلى العالى ومن العالى إلى السافل.

فإن كان من أسفل إلى علو سمى صعودا وعروجا ورقيا، وإن كان من علو إلى أسفل سمى نزولا وهبوطا.

وقد يطلق على معنى آخر، لا يفتقر إلى تقدير انتقال وحركة فى جسم، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزمر: ٦] وما رؤى البعـير والبقـر نازلا من السـماء بالانتقال، بل هو مخـلوقة فى الأرحـام، ولإنزالها معنى لا محالة كما قال الشافعى رضى الله عنه: دخلت مصر فلم يفهموا كلامى. فنزلت ثم نزلت ثم نزلت. فلم يرد انتقال جسده إلى أسـفل، فتحقق المؤمن قطعا أن النزول فى حق الله تعـالى ليس بالمعنى الأول. وهو انتقـال شخص وجـسد من علو إلى أسـفل..

واعلم أنه أريد به معنى من المعانى التى يجوز أن تراد بالنزول فى لغة العرب، ويليق ذلك المعنى بجلال الله تعالى وعظمته وإن كنت لا تعلم حقيقته وكيفيته»[1].

---

(١) إلجام العوام: (٦).

ثم يقول: «مثال آخر: إذا سمع لفظ الفوق فى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ٦١]. . . فليعلم أن الفوق اسم مشترك لمعنيين:

أحدهما نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل. . وقد يطلق لفوقية الرتبة. وبهذا المعنى يقال: الخليفة فوق السلطان، والسلطان فوق الوزير. . . والأول يستدعى جسما ينسب إلى جسم. . والثانى لا يستدعيه.

فليعتقد المؤمن أن الأول غير مراد، وأنه على الله تعالى محال؛ فإنه من لوازم الأجسام، أو لوازم أعراض الأجسام. . فقس على ما ذكرناه ما لم نذكره»[١].

«هذا كلام الغزالى» وترى منه أنه يقرر أن السلف فسروا الآيات تفسيرا معنويا وليس جسميا. . وإنهم لم يفسروا الفوقية بالجهة أو ما فى معناها، بل أشار إلى أن اليد ليست بالنسبة لله يدا أو عضوا، بل هى كما يقال وضع الأمير يده على المدينة. والصورة ليست شكلا بل معنى، والنزول ليس هو إلا كقول الشافعى: نزلت ثم نزلت ويقول إن الفوقية هى فوقية الرتبة[٢].

فهذان مذهبان متقابلان كل منهما منسوب إلى السلف الصالح رضى الله عنهم.

أحدهما: يتزعمه الإمام ابن تيمية، وهو أن مذهب السلف حمل الألفاظ على ظواهرها بلا تأويل، مع تنزيه الله عنه مشابهة الحوادث.

والثانى: يرفع لواءه الإمام الغزالى وأبو الفرج بن الجوزى، وخلاصته أن السلف كانوا بين التوقف والتأويل. والإمامان الغزالى وابن الجوزى أقرب عهدا من سلف الأمة من الإمام ابن تيمية، وتلقيهم للرواية عن السلف أضبط.

ويعاضد مذهب الغزالى بعض المتقدمين من المفسرين وغيرهم، كان قتيبة السنى، وابن جرير الطبرى. ومن قبلهم الإمام أحمد بن حنبل فى بعض الروايات.

وخلاصة ما اطلعنا عليه فى هذا المجال أن فى آيات الصفات وأحاديثها ثلاثة مذاهب:

---

(١) إلجام العوام: (٧). (٢) ابن تيمية للإمام أبى زهرة: (٢٩١).

الأول: التوقف عن الخوض فى معانيها وإمرارها كما جاءت والعمدة فى هذا قول الإمام مالك فى الاستواء على العرش: الاستواء معلوم، والكيف مجهول. والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب.

الثانى: الإعمال بظاهر الألفاظ فلله يد كما قال ولكنها لا تشبه يد الحوادث ومذهب الإعمال بالظاهر مقترن بتفويض العلم لله فى حقيقة ما وصف به نفسه.

الثالث: التأويل بصرف اللفظ عن إرادة الظاهر إلى معنى يليق بالله تعالى. وكل هذه المذاهب منسوبة إلى السلف وإن اشتهر القول بالتأويل بأنه مذهب الخلف دون السلف، ولكن كثيرا من الباحثين من القدماء والمحدثين يقولون بأن السلف كان فيهم تأويل[١].

ويذهب سعد الدين التفتازانى إلى ما يمكن جعله مذهبا رابعا وإن كان فى حقيقته راجعا فى شطريه إلى المذهب الأول والثالث مما تقدم[٢]، وخلاصته ما قال فيما ورد فى الكلام الشرعى من المتشابه.

إن بعضها يجب تأويله إذا كان له معنى مجازى واحد لا يتعداه إلى غيره مثل الاستواء على العرش، والعين، واليد، فالاستواء مجاز عن الاستيلاء. وتصوير لعظمة الله تعالى. واليد مجاز عن القدرة. والوجه عن الوجود، والعين عن البصر أما ما له معان احتمالية لا يترجح بعضها على بعض كأوائل السور فالتوقف عندها هو المحمود[٣].

وهذا رأى صائب فيه دقة وجمال توجيه؛ لأن اللفظ الممتنع حمله على ظاهره إذا كان له معنى مجازى واحد حسن حمله عليه لقطعه للخلاف والتقاء الفكرة عنده.

ولذلك قيل إن الحمل على الظاهر كثيرا ما يراد منه الظاهر المجازى وليس الحقيقى. ولذلك يكون للحمل أو الأخذ بالظاهر معنيان:

---

(١) يقول الشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد (١٢٧): «وفى سلفنا من الناخبين من أخذ بالأول -يعنى التوقف- ومنهم من أخذ بالثانى» وهو الصرف عن الظاهر.

(٢) الأول هو التوقف، والثانى التأويل.

(٣) ينظر شرح المقاصد.

● الأول وهو الغالب الظاهر الحقيقى. الظاهر الحقيقى كنسبة اليد والوجه والنزول والقدم والأصبع لله.

● الثانى وهو الظاهر المجازى. وذلك حين يمتنع إرادة سبحانه وتعالى.

«بعد هذا العرض للأنظار المختلفة نتتهى إلى أننا لا نميل إلى طريقة ابن تيمية فى فهم المتشابه؛ لأنها تفضى بنا إلى توهم التشبيه والتجسيم.. ونرتضى - بلا ريب - طريقة الغزالى فى تقريب الفكر المستقيم»[١].

وما دام المراد عند جميع العلماء تنزيه الله تعالى عن الحوادث. فإن اختلاف الوسيلة المؤدية إلى هذا لا خير فيه وإن تفاوتت الوسائل والفهوم فى كمال الدلالة على المراد.

إمام الحرمين[٢]

آثرنا أن نتحدث عن إمام الحرمين لما له من منزلة رفيعة فى العلم والفضل، تشهد بها سمعته وأقوال العلماء فيه، كما تشهد بها مؤلفاته الذائعة الصيت، وبخاصة كتابه «البرهان» فى أصول الفقه وهو من أوائل ما وضع فى هذا الفن. وعليه نعتمد فى تعرفنا على البحث فى المجاز عند السلف الذين تقدموا على عصر شيخ الإسلام ابن تيمية.

والأصل الذى أدرنا عليه البحث فى هذه الدراسة كلها هو مواجهة الإمام ابن تيمية مباحث العلماء الأسبق منه زمنًا؛ لأنهم أعرف بمقاصد سلف الأمة، وأضبط للرواية عنهم. وبين وفاة إمام الحرمين وولادة الإمام ابن تيمية (١٨٣) ثلاثة وثمانون ومائة عام[٣].

فإذا أضفنا إلى هذا المدة التى تم فيها نضج الإمام ابن تيمية العلمى والفكرى كان الفارق الزمنى بينهما أكثر من قرنين من الزمان.

---

(١) ابن تيمية ٢٩٣. للإمام أبى زهرة.

(٢) هو أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى الفقيه الأصولى الشافعى إمام الحرمين المشهود له بالعلم والورع والتقوى الذى طبقت ذكراه الآفاق فى تسميته إمام الحرمين تنويه بفضله وعلمه. وقد توفى عام ٤٧٨هـ: وانظر ترجمته فى ابن خلكان (٣/ ٣٤٢) وسير أعلام النبلاء: (١١/ ١٣٧).

(٣) ولد الإمام ابن تيمية عام ٦٦١هـ كما تقدم.

- **المجاز عند إمام الحرمين:**

لم يضع إمام الحرمين مبحثًا خاصًا للمجاز كما صنع كثير من الأصوليين قبله وبعده. وإنما وردت فى كتابه «البرهان» إشارات كثيرة إلى المجاز. بل إنه اعترف به صراحة وقال إننا لا ننكره. ونعرض فى ما يأتى بعض أقواله فيه:

- **الألفاظ الشرعية:**

كانت أولى إشارات إمام الحرمين للمجاز عند حديثه عن الألفاظ الشرعية، مثل الصلاة، والصيام، والحج، والزكاة. وقد بدأ بذكر أقوال غيره فيها. ثم أدلى بما يراه هو فيها. وإليك فقرات من قوله: قال رحمه الله: «قد ذكر الأصوليون أن فى الألفاظ ما هو عرفى، وللعرف احتكام فيه. ووجه احتكام العرف فيه يحصره شيئان: أحدهما: أن تعم استعارته عمومًا يستنكر معها[1] استعمال الحقيقة؛ وهذا كقول القائل: الخمر محرمة. وهذا مستعار متجور به، فإن الخمر لا تكون مرتبط التكليف. وإنما يتعلق التكليف بأحكام أفعال المكلفين. فالمحرم إذا شرب الخمر وتعاطيها[2]..

فها هو ذا إمام الحرمين يذكر الاستعارة والمجاز، ويبنى عليهما قواعد أصولية. وهو لا يبتدع هذا ابتداعًا من عند نفسه وإنما يعزوه إلى الأصوليين بقوله: «قد ذكر الأصوليون» وهو لم يذكره ليرده عليهم، وإنما ذكره لأنه المختار القاطع عنده وعندهم للخلاف حسب ما فهمناه من كلامه. ثم يقول فى بيان الأمر الثانى فى احتكام العرف فى الألفاظ:

«والثانى: يخصص العرف أسماء ببعض المسميات، ووضع الاسم يقتضى ألا يختص. وهذا كالدابة، فإنها مأخوذة من دب يدب.. على قياس مطرد فى أسماء الفاعلين. ثم يقال[3]: فلان دب، ولا يسمى دابة إلا بعض البهائم والحشرات كالحيات».

---

(١) هكذا فى الأصل المطبوع. ولعل الصواب «معه» لأن الحديث مسوق للعموم لا للاستعارة.

(٢) البرهان (١/ ١٧٦) تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ط: الثانية.

(٣) نفس المصدر: (١/١٧٦- ١٧٧).

يفرق الإمام هنا بين الدلالة اللغوية، والدلالة العرفية، فاللغة فيها دب يدب. ويطرد هذا فى العاقل وغير العاقل. ولكن العرف خصص التسمية ببعض الأنواع، فيقال فى الفرس - مثلاً - دابة ولا يقال فى الإنسان داب. مع أنه فاعل للدب.

والنص الآتى يبين غرض الإمام من ذكره هذه المقدمة، وفيه يقول: «فإذا تبين هذا بنينا عليه غرضنا وقلنا: الدعاء: التماس وأفعال المصلى أحوال يخضع فيها لربه عز وجل، ويبغى بها التماسًا، فعمم الشرع عرفًا فى تسمية تلك الأفعال دعاء تجوزًا واستعارة. وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص فلا تخلو الألفاظ الشرعية من هذين الوجهين، وهما متلقيان من عرف الشرع.

فمن قال إن الشرع زاد فى مقتضاه وأراد هذا فقد أصاب الحق. وإن أراد غيره فالحق ما ذكرناه.

ومن قال إنها نقلت نقلاً كليًّا فقد زل. فإن فى الألفاظ الشرعية اعتبار معانى اللغة من الدعاء والقصد والإمساك فى الصلاة، والحج والصوم. فهذا حاصل هذه المسألة»[1].

هذا قوله. وفى المسألة ثلاثة مذاهب كما أشار هو، ثالثها: هو مذهب المعتزلة القائل إن الشرع نقل هذه الألفاظ نقلاً كليًّا دون أن يراعى صلة بينها وبين المعانى اللغوية. فالصلاة فى الشرع منقولة للعبادة المخصوصة نقلاً كليًّا فلا علاقة بينها وبين المعنى اللغوى الذى هو الدعاء. وكذلك كل الألفاظ الشرعية كالحج والصيام والإيمان.. وقد رد الأصوليون من قبل كلام المعتزلة؛ لأن فيه إهمالاً للمعنى اللغوى. وقد تقدم الحديث عن هذا قريبًا[2].

وإمام الحرمين يذهب إلى أن صلة العرف بتعميم الألفاظ ثم تخصيصها فى المعانى الشرعية مبتناة على أصلين متلقيين من عرف الشرع نفسه، وليست محمولة عليه من خارجه. ولهذا القول اعتبار خاص فى مواجهة منكرى المجاز وفى مقدمتهم الإمام ابن تيمية رضى الله عنه.

---

(١) البرهان لإمام الحرمين: (١/ ١٧٧).

(٢) انظر (٥٦، ٥٧هـ٢) من هذه الدراسة.

ويشير في موضع آخر إلى ما قرره في هذا الموضع فيقول: «فإن قال قائل: أجمع المسلمون على تسمية الصلاة عبادة بجملتها. قلنا: نعم، هذا من الإطلاقات المتجوز بها، ومعظم ما يطلق من أمثالها يغلب التجوز عليه. وقد سبق منا في مواضع أن الحقائق ليست معروضة على إطلاقات الشرع، وليست هي محمولة على حكم الحقائق»[1].

• حمل المشترك على جميع معانيه:

ويعرض للمجاز مرة أخرى عند الحديث على حمل المشترك على جميع معانيه، وهي مسألة اهتم بها الأصوليون كثيراً. وعلى منهجه في البحث عرض آراء غيره في المسألة ثم بين فيها رأيه ونقده، واستطرد يذكر آراء بعض الأئمة الكبار مثل الإمام الشافعي رضي الله عنه.

وفي نقده عن جواز حمل المشترك على جميع معانيه يقول: «ولم يفرق هؤلاء بين أن يكون اللفظ حقيقة في محامله، وبين أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في بعضها»[2].

ومعنى هذا أن إمام الحرمين لا يصوب حمل المشترك على جميع معانيه تصويبًا مطلقًا. ويرى أن في المقام تفصيلا فات المجوزين. لأن للفظ حالتين:

إحداهما: تكون فيها دلالة اللفظ على جميع معانيه حقيقة.

وثانيتهما: تكون دلالته على بعض المعاني حقيقة. وعلى بعضها الآخر مجازاً.

ويرى أن هذا التقسيم يفهم من ظاهر كلام الإمام الشافعي رضي الله عنه؛ لأنه قال في ﴿لامَستُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] هي - يعني الملامسة - محمولة على اللمس باليد حقيقة. وعلى الوقاع مجازاً»[3].

ثم حكى رأي القاضي أبي بكر الباقلاني وآخرين لم يسمهم وإنما أشار إليهم بقوله: «وقال قائلون: اللفظ المشترك إذا ورد مطلقا - يعني من القرائن الصارفة - محمول على الحقائق. ولا يحمل على الحقيقة والمجاز جميعا»[4].

---

(١) البرهان: (١/ ٢٨٧).
(٢) نفس المصدر: (١/ ٣٤٣).
(٣، ٤) البرهان: (١/ ٣٤٤).

أما رأى القاضى فقد فصله فقال: «وعظم نكير القاضى على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعًا وقال فى تحقيق إنكاره:

اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له فى أصل اللسان. وإنما تصير مجازًا إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز كمحاولة الجمع بين النقيضين»[1] وينتهى بعد ذلك إلى الإقرار بالمجاز فى عبارة صريحة فيقول:

«فإن قيل: فهل ترون حمل اللفظ على وجه فى الحقيقة وآخر فى المجاز؟

قلنا: نعم لا ننكره مع قرينة»[2].

• العموم المتطرق إليه الخصوص:

ومن المباحث المعروفة عند الأصوليين البحث فى العام المتطرق إليه التخصيص، وللفرق فيه مذاهب شتى من حيث ظنية دلالته، وصيرورته مجملا لا يتضح المراد منه.

وبعد أن عرض إمام الحرمين مذاهب الفرق فى هذه المسألة، ذكر رأى القاضى الباقلانى فقال:

«وقال القاضى أبو بكر! إذا خص اللفظ صار مجازًا... فإنه تجوز به عما وضع له فى اقتضاء العموم. ولكنه مجاز يجب العمل به...»[3].

يعنى: إن صيغ العموم موضوعة فى اللغة للدلالة على شمول جميع الآحاد المندرجة تحت صيغة العموم. فالناس - مثلاً - موضوعة للدلالة على جميع أفراد الجنس. واستعمال صيغة العموم فى بعض أفرادها خروج بها عن أصل الوضع. فتصير مجازاً.

ويقرر القاضى - كما نقل عنه الإمام - أن العمل بهذا المجاز واجب شرعًا ويستدل القاضى على وجوب العمل به بالمعروف من عادة الصحابة رضى الله عنهم فيقول:

(١، ٢) البرهان: (١/ ٣٤٥).

(٣) نفس المصدر: (١/ ٤١١).

«ونحن نعلم ضرورة أنهم ما كانوا يقـفون عن العمل إذا لاحـت لهم مثنوية[1] أو ظهر مخـصص. فالدال على عملهم بالظواهر علـى هذا الوجه مقرر فـاقتضى عمـوم هذا القول أن يوجب إعـمال الظواهر فى بقيـة المسميـات مع الحكم بكون اللفظ مجازًا من حيث جاز موجب الوضع»[2].

ولكلام القاضى وزن وتقدير حيث عزا العمل بدلالة اللفظ المجازية إلى صحابة رسول الله ﷺ. وأنهم لم يتوقفوا عن العمل بـالتخصيص من العام - ومنه المجاز - بل كان ذلك عـادتهم والعادة تقـتضى المداومـة والتكرار وإن لم يرد عنهم تسمـية المجاز مجازًا. فالعبـرة بالإدراك، وهو متواتر عن سلف الأمة. والشىء إنما يسمى بعد أن يكون[3].

وهذا - كما ترى - واحد من مئات الأدلة والـشواهد القادحة فى مذهب الإمام ابن تيمية فى إنكاره المجاز فى اللغة، وفى القرآن الكريم.

● **رأى إمام الحرمين:**

وعقب الإمـام على ما قـرره القاضى أبو بكر فقـال: «والذى أراه فى ذلك أنه اشترك فى اللفظ موجب الحقيقة والمجاز جميعًا. أما العمل فكما قرره القاضى.

ووجه اشتراك الحقيقة والمجاز أن تناول اللفظ لبقـية المسميات لا تجوز فيه، فهو من هذا الوجه حقيقـة فى التناول. واختصاصه بها، وقصوره عـما عداها جهة فى التجوز فالقول الكامل أن العمل واجب، واللفظ حقيقة فى تناول البقية، مجاز فى الاختصاص»[4].

معنى كلام الإمام أنه يجوز استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه فى وقت واحد. وهذا خلاف ما عليه جـمهور الأصوليين والبيانيين. وتحـقيق الخلاف بينهم فى هذا

---

(1) أى استثناء؛ لأن الاستثناء من العام مخصص له.
(2) البرهان: (1/ 411).
(3) من منهج هذه الدراسة اعتماد إدراك المجاز ولو لم يسم. وبخـاصة فى مباحث الرواد الأوائل. والصحابة رضى الله عنهم هم رائدو الرواد.
(4) البرهان: (1/ 412).

المبحث ليس من همنا هنا. والذى نقرره فيه أن جمهور الأصوليين يمنعون الجمع بين استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه فى وقت واحد. وقلة منهم تجوزه. والبيانيون أكثر من الأصوليين تشدداً فى هذا المنع.

وكل ما نريده من هذا العرض هو الوقوف على القول بالمجاز عند أعلام السلف، وعلماء الأمة. وقد ظفرنا من هذا بنصيب وافر من أول هذه الدراسة إلى هذا الموضع وما سوف يليه.

• الظاهر:

ومن المواضع التى عرض لها الإمام، وردد فيها اسم المجاز الحديث عن الظاهر من دلالة الألفاظ؛ لأن الأصوليين يقسمون دلالة اللفظ إلى أقسام منها:

النص، والظاهر، والمجمل والمتشابه. ولكل هذه المصطلحات ضوابط أفاضوا فى بيانها بدءاً من الإمام الشافعى رضى الله عنه.

وقد صدر الإمام حديثه عن الظاهر برأى القاضى الباقلانى الذى يذكر آراءه بكثرة. ورأى القاضى فى الظاهر حسبما نقله الإمام عبد الملك هو:

«هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً. وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة»[1].

وينقد الإمام رأى القاضى فيرى أنه صحيح من جهة، وغير صحيح من جهة أخرى. وهذا نصه:

«والذى ذكره صحيح فى بعض الظواهر، وتبقى من الظواهرأقسام لا تحويها العبارة التى ذكرها. فإنه ذكر تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وجعل وجه الظهور الجريان على الحقيقة»[2].

وهذه مناقشة فى العبارة وليست نقداً فى الأصل المذهوب إليه فعبارة القاضى فيها قصور بالنسبة إلى بعض الظواهر التى تردد بين الحقيقة والمجاز، ومذهب

---

(١) البرهان: (١/ ٤١٦، ٤١٧).

(٢) نفس المصدر: (١/ ٤١٧).

القاضى فيها حملها على الحقيقة. فجاءت عبارته فى تعريف الظاهر غير مطردة. وهذا ما أخذه إمام الحرمين عليه مع اتفاقه معه فى مبدأ القول.

وإلى هنا نصل إلى آخر ما أردنا من إمام الحرمين، وليس معنى هذا أن كتابه البرهان وقف عند هذا الحد من البحث المجازى وإنما أردنا الاكتفاء بما أوردناه لأنه كاف فى الاستشهاد. وإلا فإنه قد طرق مرات أخرى مسائل المجاز، نشير منها إلى موضعين:

أحدهما عند حديثه عن الأمر وخروجه من الدلالة الأصلية التى هى الوجوب إلى معان أخرى كالتهديد والندب والتعجيز[1].

وثانيهما نص نقله عن الأستاذ أبى إسحق فى المجاز، وقد عرضنا له فى موضع سيأتى[2].

وأيًّا كان فإن إمام الحرمين من أبرز علماء الأمة الذين قد نصوا على المجاز، وأعملوا دلالاته فى إرساء القواعد الأصولية التى موضوعها أحكام التكليف. ولم ير فى ذلك غضاضة ولا كان هو مبتدعا القول فيه. وإنما نهج على نهج الأصوليين من قبله، وغير الأصوليين. ونهج على نهجه الأصوليون من بعده وغير الأصوليين. وكفى بإمام الحرمين أنه إمام الحرمين.

فماذا يقول الإمام ابن تيمية فى هذه الحقائق، والعلماء الأفذاذ من قبله ومن بين يديه مقرون بالمجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم..؟!

• لغويون آخرون:

ومما استشهد به ابن تيمية على نفى المجاز أن أحدًا من اللغويين لم يقل به سوى أبى عبيدة. وأنه وإن وضع كتابًا أسماه «مجاز القرآن» فإنه لم يرد به ما أراده مجوزو المجاز. وهذا نص الإمام ابن تيمية: «ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء، ونحوهم. وأول من عرف أنه تكلم

---

(١) ينظر البرهان (١/ ٣١٤) وما بعدها.

(٢) انظر (القسم الثالث) من هذه الدراسة.

بالمجاز أبو عبيدة، معمر بن المثنى فى كتابه ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة. وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية»[1].

• نقض هذا الكلام:

وهذا كلام منقوص؛ لأنه لم يقم على أساس صحيح. فقد تقدم لنا فى مطلع هذه الدراسة التى عرضنا فيها لمباحث ثمانية من أبرز أعلام اللغة والنحو، ومنهم سيبويه والفراء، ووقفنا على إدراكهم للصور المجازية فى اللغة وفى القرآن الكريم بالإضافة إلى نظرائهم من الأدباء والنقاد.

وذلك الذى قدمناه فى مطلع هذه الدراسة كفيل - وحده - بإبطال ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية. ومع هذا فمازالت أمامنا شواهد أخرى تدفع دعواه دفعًا مباشرًا. وتبين أن الإمام ابن تيمية لم يقم كلامه على أساس علمى صحيح. بل بناه على ظواهر عامة سلبية ولم يطلع اطلاعًا مستوعبًا على آثار الذين نفى أن يكونوا قد قالوا بالمجاز. ومن ذلك:

أبو عمرو بن العلاء

ليس صحيحًا أن أبا عمرو بن العلاء لم يقل بالمجاز. فقد روى ابن رشيق، وهو أسبق وجودًا من ابن تيمية بقرابة أربعة قرون[2]، روى نصًا عن أبى عمرو ابن العلاء ذكر فيه اسم الاستعارة على ما هو استعارة فعلاً. وإليك نص ابن رشيق: «ومنهم من يخرجها - أى الاستعارة - مخرج التشبيه كما قال ذو الرمة:

أقامت به حتى ذوى العود والتوى ... وساق الثريا فى ملاءته الفجر

فاستعار للفجر ملاءة، وأخرج لفظه مخرج التشبيه.. وكان أبو عمرو بن العلاء لا يرى أن لأحد مثل هذه العبارة، ويقول ألا ترى كيف صير له ملاءة ولا ملاءة له. وإنما استعار له هذه اللفظة»[3].

---

(١) الإيمان (٨٤).

(٢) توفى ابن رشيق عام (٤٦٣هـ) وتوفى ابن تيمية عام (٧٢٨هـ).

(٣) العمدة: (١/ ٢٦٩).

فهذا نص صـريح قاطع يرويه من هو أقرب عهداً إلى أبى عـمرو بن العلاء[1] من ابن تيمـية. والقرب الزمنى أضـبط للرواية، وأدنى إلى الوقوف على الحـقائق والاطلاع على الآثار.

وبيت ذى الرمة فيـه استعارة شبه فيـها ضوء الفجر الذى محـا لمعان الثريا لأنه أقوى منه بالملاءة التى يغطى بهـا الشىء فتحجبه عن الرؤية. والجـامع التخفى فى كل منهما وهى اسـتعارة تصريحية أصـلية. أو هى استعارة مكنية. وأيًّا كـان فقد أصـاب أبو عمـرو فى هذا التـحليل. وإذا صح هذا، والغـالب أنه صـحيح فـإن مصطلح الاسـتعارة لـم يـظـهر عـلـى يـدى الجاحظ (م٢٥٥) بـل هـو مـسـبـوق إليه ضرورة.

ومنهج البحث العلمـى يقتضى ترجيح رواية ابن رشـيق على دعوى ابن تيمـية ولهذا الترجيح سببان:

الأول: سبق ابن رشيق الزمنى وقربه من المروى عنه.

الثانى: أن ابن رشيق حفظ، وابن تيـمية لم يحفظ. ومن حـفظ حجة على من لم يحفظ.

أبو عبيدة

المعروف المشـهور عند البـاحثين أن أبا عبـيدة (م ٢٠٩هـ) واضع كـتاب «مجـاز القرآن» أنه لم يرد بالمجاز ما هو قسـيم الحقيقة كما يقول ابن تيـمية. هذا والمعروف المشهور - كذلك - أنه أورد فى كتابه المذكور ما هو قسيم الحقيقة، وهذا لم يعترف به ابن تيمية. وقد بينا فى المبحث الخاص به الصور المجازية التى وردت فى كتابه.

ولدينا الآن ما هو صريح الدلالة على إدراك أبى عبيدة للمجاز المقاسم للحقيقة اللغوية.

فقد ورد فى كـتاب: «النقائض بين جرير والفـرزدق» قول أبى عبيـدة معلقًا به على قول جرير:

---

(١) هو زبان بن العلاء بن عـمار التميـمى المازنى أحد القراء السبعـة توفى سـنة ١٥٤هـ انـظـر ابن خلكان (١/ ٣٨٦) والفهرست (٢٨) وطبقات الأدباء (٣١).

لا قوم أكرم من تميم إذ غدت ... عوذ النساء يسقن كالآجال

«قوله: عوذ النساء: هن اللاتى معهن أولادهن. والأصل عوذ الإبل معها أولادها، فنقله العرب إلى النساء، وهذا من المستعار، وقد تفعل ذلك العرب كثيراً»[1].

والقول بالاستعارة - هنا - صحيح، فقد شبه النساء معهن أولادهن بالإبل معها أولادها. فإذا كان أبو عبيدة لم يرد من المجاز فى كتابه المذكور ما هو قسيم الحقيقة، فقد أفصح هنا عن المجاز المراد منه ما هو قسيم الحقيقة؛ لأن الاستعارة من أظهر أنواع المجاز، فلم يعد لقول ابن تيمية وجه من وجوه الصحة.

ابن الأعرابى[2]

جاء فى العمدة لابن رشيق:

«ومما اختاره ابن الأعرابى وغيره قول أرطأة بن سهية:

فقلت لها يا أم بيضاء إننى ... هريق شبابى واستشن أديمى

فقال: هريق شبابى: لما فى الشباب الرونق والطراوة التى هى كالماء. ثم قال استشن أديمى: لأن الشن هو القربة اليابسة، فكأن أديمه صار شنًّا لما هريق ماء شبابه، فصحت له الاستعارة من كل وجه ولم تبعد»[3].

والقول بالاستعارة هنا صحيح كذلك. بل فى البيت استعارتان إحداهما فى هريق شبابى والثانية فى: استشن أديمى، وكلتا الاستعارتين مرشحة للأخرى لما بينهما من حسن النسب، ولعل هذا هو الذى حدا بابن الأعرابى أن يقول: فصحت له الاستعارة من كل وجه ولم تبعد»[4].

---

(١) النقائض (١/ ١٢١) نقلاً عن المجاز للأستاذ الدكتور على العمارى (٣٤).

(٢) هو أبو عبد الله بن زياد. . من أكابر أئمة اللغة بالكوفة ومن رواة اللغة والأدب والأنساب توفى عام (٢٣١هـ) أخباره فى ابن خلكان (١/ ٤٩٢) والفهرست (٦٩) وتاريخ آداب اللغة العربية (٢/ ١٤٦-١٦١) (١/ ٢٧٤).

(٣) هذا على المذهب الذى يجوز ترشيح المجاز، ولا أرى فى ذلك مانعًا خلافًا لجار الله الزمخشرى الذاهب -كما يفهم من كلامه- أن الترشيح لا يكون إلا بالحقائق انظر الكشاف (١/ ١٨٥).

(٤) الفهرست: (١١١).

ثعلب

ومن اللغويين القدامى القائلين بالمجاز أحمد بن يحيى المعروف بثعلب (م ٢٩١هـ) فقد أكثر من ذكر الاستعارة فى كتابه «قواعد الشعر» محللا للاستعارة ومشيراً إلى المعنى الأصلى الخارجة عنه. فقد ذكر أن امرأ القيس استعار لليل صفة الجمل من قوله المشهور: فقلت له لما تمطى بصلبه، وتأبط شراً استعار للمنايا نواجذ وأفواها ولا نواجذ ولا فم لها. واستعار للموت نظراً والموت لا عيون له. وأبو ذؤيب استعار للمنية أظفاراً والمنية لا ظفر لها. وذو الرمة استعار للنعاس كأساس، وللكرى دينا فى قوله:

سقاه السرى كأس النعاس فرأسه لدين الكرى من أول الليل ساجد[1]

فهذه كلها نصوص قواطع فى بابها. ومع هذا فإن ابن تيمية حلا له أن يمحو بجرة قلم ما تناقله الثقات. وينفى أن يكون أحد «من اللغويين أو النحويين قد قال بالمجاز». وغير هؤلاء كثير كالحاتمى، وابن المعتز والصولى وابن دريد وغيرهم.

ويرى أستاذنا الدكتور العمارى أن ابن تيمية محجوج كذلك بقول أبى تمام (١٢٣هـ) فى وصف الخمر:

لقد تركتنى كأسها وحقيقتى مجاز، وصبح من يقينى كالظن

ويقول: «وأستطيع أن أؤكد أن هذا الاصطلاح - المجاز كان معروفًا من زمن بعيد أن الشعراء ليسوا من أرباب وضع المصطلحات، كما لا يمكن أن يقولوا ما ليس معروفا عند الناس. فلابد أن تكون كلمة «مجاز» المقابلة للحقيقة معروفة مشهورة حتى يستعملها شاعر لم يعرف عنه أنه عنى بالدراسات النحوية التى كانت سائدة فى عصره»[2].

● **تعقيب وبيان:**

ها نحن أولاء قد فرغنا من الرد على الإمام ابن تيمية فى الشبهة الأولى من مجموع الشبه التى بنى عليها رأيه فى نفى المجاز عن اللغة، وعن القرآن الكريم،

---

(١) انظر قواعد الشعر لثعلب. (٢) المجاز: (٢٥).

وهى: أن أحدًا من سـلف الأمة لم يقل به؟ وقد واجـهناه بنقيض دعـواه. وبينا أن ثلاثة من الأئمة الفقهاء، وهم الإمام الشافعى، والإمـام أبو حنيفة، ومعه صاحباه، والإمام أحمد بن حنبل قد روى الرواة الثقات أنهم قالوا بالمجاز، وتكرر ذلك منهم، والإمام ابن تيمية يعترف بما ورد عن الإمام أحمد، ولكنه سلك فيه مسلكين:

أحدهما: تضعيف الرواية القوية، وتقوية الرواية الضعيفة الموافقة لمذهبه.

الثانى: تأويل قول الإمام بما يخرجه عن الاحتجاج به عليه على فرض صحته عنده.

كما رأينا كثـيرًا من اللغويين والنحاة والأدباد والنقاد والبـلاغيين والإعجازيين، والمفسرين والمحدثين، والأصوليين والفقهاء قـد قالوا بالمجاز. وتوسع بعضهم فيه، ونقلنا عن أبى عبيدة، وابن العربى وأبى عمـرو بن العلاء وثعلب نصوصًا صريحة تدفع دعواه هو فى نفى المجاز.

فما الذى حمل الإمـام ابن تيمية عـلـى إهـدار قيمـة هـذه النصوص كلها وهى لا تحصر؟

ونقدم الآن اعتذارًا عن الإمام ابن تيمية ونؤخر اعتذارًا آخر إلى موضعه من هذه الدراسة إن شاء الله.

والاعتذار الذى نقدمه أن المرجح عندنا أن الإمـام ابن تيمية لم يحط بالنصوص التى كانت بين يديه عن قـدامى اللغويين والنحويين والأدباء والنقـاد والأصوليين. وأنه لم يطلع عليهـا قط وإلا لما ساغ له أن يقول ما قال عن أبى عـمرو بن العلاء وقد روينا قوله فى الاسـتعارة، وكذلك الأئمة من الفقهـاء والأصوليين ومن كتب فى معـانى القرآن كالفراء. ولما لم يطلع علـى شىء من ذلك ظن أنهم لم يقولوا، وبنى مذهبه عليه. هذا مسلكه مع متقدمى السلف وكبارهم.

ولكنه اتهم بعضهم بأنهم قالوا بما لم يعلموا، فقد قال عفا الله عنه: «ولهذا قال من قال من الأصوليين: كأبى الحسين البصرى وأمـثاله إنما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق: منها نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا: هذا حقـيقة. وهذا مجاز، فقد تكلم بلا علم»[1].

---

(١) الإيمان: (٨٤).

وهذه دعوى مرفوضة من ابن تيمية، فإن اتهام بعض السلف بالكذب معناه اتهام جميع من قال قبله بالمجاز بالكذب. ولو صح هذا لبدأ الكذب من أبى عمرو ابن العلاء إذ هو أول من نسب إليه القول بالاستعارة من منتصف القرن الثانى الهجرى. ولكان الإمام الشافعى، والإمام أبو حنيفة، بل والإمام أحمد، وإمام الحرمين، وحجة الإسلام الغزالى، وفخر الإسلام البزدوى، وغير هؤلاء كثيرون، كانوا متهمين بالكذب كذلك، ولا يكون صادقًا فى الأمة إلا الإمام ابن تيمية ومن جاراه أو رأى مثل رأيه فى نفى المجاز. ولكن الحق غائبًا عن جمهور علماء الأمة إلا نفاة المجاز.. وهذا قول ظاهر الفساد. ولا يخفى بطلانه على أحد قط.

• إنكار الوضع اللغوى:

الشبهة الثانية التى بنى عليها الإمام ابن تيمية رأيه فى نفى المجاز بوجه عام، هى إنكاره الوضع اللغوى. وفى ذلك يقول: «وهذا كله إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال، وهذا إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية، فيدعى أن قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعل هذا عامًا فى جميع اللغات.

وهذا القول لا نعرف أحدًا من المسلمين قاله قبل أبى هاشم الجبائى.. والمقصود هنا أنه لا يمكن أحدًا ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة فى اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع.

وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعانى. فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعًا يتقدم ذلك فهو مبطل. فإن هذا لم ينقله أحد من الناس، ولا يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم لم يكن الاستعمال»[1]. يتبين من هذا النص أمران:

---

(١) الإيمان (٨٦) ومجموع الفتاوى (٧/ ٩٠ - ٩١).

أحدهما: أن الإمام ابن تيمية ينكر أن تكون اللغات، ومنها اللغة العربية وضعية، وينفى بشدة أن يكون جماعة من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على وضع المسميات وتعيينها بالدلالة على المراد منها، ويذهب إلى أن كل لفظ قد استعمل ابتداء فيما أريد منه دون أن يتقدم وضع سابق على الاستعمال ويغالى فيقول إن من يدعى وضعًا متقدمًا على الاستعمال فهو مبطل.

وثانى الأمرين المستفادين من كلامه أن أصل اللغة إنما هو إلهام من الله.

وقد مهد للقول بالإلهام بتصوير اعتراضى حاصلة أنه إذا لم يكن وضع متقدم فلا يكون استعمال على ما تقدم ذكره فى النص الآنف الذكر.

فكانت فكرة الإلهام كما ترى بديلة عن الوضع المتقدم الذى نفاه، وقد أطنب فى التدليل على فرة الإلهام ولكنه كاد يجزم بها. وهذا واضح من قوله[1]: «بل الإلهام كاف فى النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة. وإذا سمى هذا توقيفًا فليسم توقيفًا. وحينئذ فمن ادعى وضعًا متقدما على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به. وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال» هذه خلاصة أمينة لما قاله الإمام ابن تيمية فى نفى الوضع اللغوى. والذى دعاه إلى هذا النفى التوصل إلى نفى المجاز نفسه، لا فى القرآن الكريم فحسب، بل فيه وفى اللغة بوجه عام؛ لأنه رأى مجوزى المجاز يقولون: إن المجاز ما نقلت فيه الكلمة من المعنى الوضعى فاستعملت فى المعنى غير الوضعى - المجازى - وهذا النقل عند مجوزى المجاز هو أهم ركن من أركانه وإن احتاج تصور المجاز بعد النقل إلى علاقة وقرينة.

• نقد هذا الرأى:

والواقع أن ما رآه الإمام ابن تيمية - هنا - مدفوع، ووجوه دفعه كثيرة ومتعددة. ونحدد الآن قبل النقد منهجنا فى دفع ما ذهب إليه فى النقاط الآتية:

• مخالفة كلامه لما أطبق عليه علماء الأمة فى كل زمان ومكان وفى كل فرع من فروع علم اللغة قواعد وتطبيقات.

---

(١) الإيمان (٨٧) ومجموع الفتاوى (٧/ ٩٦).

• إن البحث العلمى الحديث حين أخضع فكرة نشأة اللغة للدرس ضعف القول بالإلهام ولم يرتضه؛ لأنه لا يحل المشكلة التى دار حولها البحث.

• إن المجاز عند التحقيق قد يستغنى القول به عن الوضع المتقدم، ويبدأ من حيث بدأ الإمام ابن تيمية حين وضع الاستعمال موضع الوضع الذى نفاه.

• إن ابن تيمية نفسه فى مواضع كثيرة من مؤلفاته صرح هو بالوضع ونسى أو تناسى موقفه منه حين احتاج إليه فى الجدل ومناظرات خصومه. وعلى هذا المنهج نسير مستمدين العون من الله.

• مخالفة مذهبه لما عليه العلماء:

إن كل من له دراية واطلاع على كتب التراث لا يجد كتابًا واحدًا منها مما وضع للبحث فى اللغة والنحو والتصريف والأدب والبيان والنقد يخلو من ذكر الوضع إما صريحًا، وإما معنى. وفكرة المعاجم اللغوية نفسها إنما نشأت لجمع الألفاظ اللغوية والوقوف على مدلولاتها التى كان عليها الحال عند العرب الخلص. ومعرفة ما كانت العرب تريده من كل كلمة صح ورودها عنهم، وطرائقهم فى الإفصاح والبيان.

ومعلوم أن أصحاب المعاجم لم يعنوا إلا بالمفردات اللغوية وأحيانًا التراكيب من حيث المعنى العام المتعارف، وهو ما عرف بالدلالة الوضعية. ولم يعنوا بالاستعمال المجازى لأنه غير منضبط انضباط الدلالة الوضعية[1].

وقد تنبه إلى هذه الحقيقة علماء الأصول قبل غيرهم حين تعرضوا لمبحث هل وضع العرب المجازات كما وضعوا الحقائق، وانتهوا إلى أن المجاز لا يشترط فيه الوضع الكلى مثل الحقائق، وإنما يكفى فيه ورود نوع العلاقة المعتبرة لا كل صورة من صورها وعلى هذا كان معتمد الحقائق السماع، أما المجاز فهو قياسى وقد لمسنا هذا لمسًا خفيفًا فيما تقدم من هذه الدراسة[2] ولم نشر إليه - هنا - إلا لمجرد التذكير.

---

(١) ويستثنى من هذا العموم الإمام جار الله الزمخشرى، فقد حرص فى كتابه «أساس البلاغة» على ذكر بعض الاستعمالات المجازية عقب كل مادة يفرغ من ذكر دلالاتها الوضعية، وكذلك من نهج مثل منهجه كابن السكيت. والثعالبى.

(٢) مر هذا متفرقًا فى مبحث الأصوليين.

وفى كلام أئمة اللغة والنحو والأدب والنقد، ومن كتبوا حول معانى القرآن وإعجازه وتأويل مختلف الحديث ومشكله، ومتقدمى المفسرين والأصوليين ما يدفع دفعًا قويًا دعوى ابن تيمية نفى الوضع الأول. وفيما قدمناه عنهم بدءًا من سيبويه إلى آخر ما ذكرنا فى قسم المجوزين خير شاهد على ما نقول.

ونذكر فيما يأتى فى إيجاز ما نواجه به دعوى نفى الوضع مواجهة مباشرة لتتجلى الحقائق ويستبين الأمر.

• الإشارة إلى الوضع بالمعنى:

قلنا فيما تقدم إن الباحثين من الرواد وغيرهم قد أدركوا حقيقة الوضع الأول والخروج عليه. ومنهم من أشار إليه معنى بغير لفظه، ومن نص عليه نصًا صريحًا.

والذين أشاروا إليه معنى سلكوا عدة طرق منها أن يقولوا: هذا مأخوذ من كذا. ومنهم من يقول: هذا أصله كذا. أو والأصل كذا.

ومرادهم من الأخذ والأصل أن اللفظ المتحدث عنه له دلالتان: إحداهما أصلية، وهى دلالة الوضع الأول، والثانية فرعية وهى دلالة المجاز.

ويصرح بعضهم أحيانًا بعد التنبيه على الأخذ أو الأصل بأن اللفظ قد يستعار لكذا.

وهاتان الطريقتان: مأخوذتان من كذا، أو الأصل كذا هما أبرز طرق التنبيه على الوضع بالمعنى دون لفظه المباشر، وفيما يأتى نماذج مما قالوه فى هذا المجال.

يقول الخطابى فى بيان قوله ﷺ: «إنى لا أخيس العهد..».

يقال: خاس فلان وعده إذا أخلفه وخاس بالعهد إذا نقضه. وأصله فى الطعام إذا تغير وفسد[1].

---

(١) غريب الحديث (١/١٢٣) والخطابى هو: أبو سليمان حمد بن محمد البستى من أشهر من كتبوا فى غريب الحديث وله رسالة فى الإعجاز مطبوعة تقدم ذكرها فى القسم الأول توفى رحمه الله عام ٣٨٨ انظر ترجمته فى يتيمة الدهر (٤/ ٣٣٤) ومعجم الأدباء (١٠/ ٢٦٨) وتذكرة الحفاظ (٣/ ١٠١٩) وغيرها.

ويقول ابن الأثير: «يقال: خاس الشيء إذا فسد وتغير»[1].

«وخاس بالعهد إذا أفسده. من خاس الطعام إذا فسد»[2].

«وخاس الطعام والبيع خيسًا: كسد حتى فسد، وهو من ذلك كأنه كسد حتى فسد. قال الليث: يقال للشيء يبقى فى موضع فيفسد ويتغير كالجوز والتمر: خائس..»[3].

«وخاس عهده وبعهده: نقضه وخانه»[4].

هذه نصوص إن طبقت على معنى واحد. فالخيس هو الفساد والتغيير. وكلامهم يدل على أن الخيس هو الفساد المادى الذى يصيب الطعام.. ثم ينقل إلى كل فساد فالعهد يخاس وخيسه بطلانه ونقضه. والبيع يخاس إذا ترتب عليه خسارة. وقد توسعوا فى معنى الخيس فسموا التذليل خيسًا. والنقيصة خيسًا.

ومؤدى هذا كله تأكيد الوضع الأول. ثم ينقل اللفظ من معناه الوضعى إلى معان أخرى بينها وبين المعنى الوضعى صلة وعلاقة.

ويتناول شارحو غريب الحديث قوله ﷺ وقد سئل عن معنى سبحان الله فقال: «انكاف الله عن كل سوء» أى تنزيه الله عن كل سوء. وينقل الخطابى قول الزجاج فى هذا المعنى فيقول: «وقال الزجاج: استنكف الرجل أى أنف. أصله مأخوذ من نكفت الدمع إذا نحيته بأصبعك عن خدك»[5].

أى أن العرب وضعت كلمة: نكف للدلالة على صورة حسية وهى إزاحة الرجل الدمع بأصبعه عن خده. ثم استعمل هذا اللفظ فى مطلق التنقية من الشوائب وفى تنزيه الله سبحانه عن كل نقص وسوء. واستعمل أيضًا فى استكراه الشيء والتبرئة منه. فيقال فى اللازم نكفى. وفى المتعدى: انكفه. قاله ابن السكيت[6].

---

(١) النهاية فى غريب الحديث (٢/ ٩٢) وابن الأثير هو: الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك محمد ابن الجزرى المتوفى عام ٦٠٦هـ.

(٢) الفائق فى غريب الحديث للزمخشرى (١/ ٤٠٤).

(٣، ٤) لسان العرب (١/ ١٣٠٠) - دار المعارف.

(٥، ٦) غريب الحديث (١/ ١٤٠).

ويورد الراغب نفس المعنى فيقول: «يقال: نكفت من كذا واستنكفت منه: أنفت قال: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ...﴾ [النساء: ١٧٢] وأصله من نكفت الشيء نحيته، ومن النكف وهو تنحية الدمع عن الخد بالأصبع. وبحر لا ينكف أى لا ينزح والانتكاف الخروج من أرض إلى أرض»[١].

وجاء فى مقاييس اللغة لابن فارس: «نكف: النون والكاف والفاء أصلان: أحدهما يدل على قطع شيء وتنحيته والآخر على عضو من الأعضاء ثم يقاس عليه.

فالأول النكف: تنحيتك الدموع عن خدك بأصبعك.. وبحر لا ينكف لا ينزح والانتكاف خروج من أرض إلى أرض أو أمر إلى أمر.

تقول: «أراد هذا وانتكف فأراد هذا. كأنه قطع عزمه الأول..»[٢].

ويقول الإمام جار الله فى الحديث: أى تنزيهه وتقديسه. يقال نكفت من الأمر إذا استنكفت منه، وأنكفت غيرى، وهو من الكف، وهو تنحية الدمع عن خدك بأصبعك..»[٣].

ويذهب الإمام ابن الأثير فى شرح الحديث مذهب الشيخين: الخطابى والزمخشرى وساق حديثًا آخر عن على كرم الله وجهه: «جعل يضرب بالمعول حتى عرق جبينه وانتكف العرق عن جبينه. أى مسحه ونحاه. يقال: نكفت الدمع وانتكفته إذا نحيته بأصبعك عن خدك»[٤].

وفى اللسان: النكف تنحيتك الدمع عن خديك بأصبعك.. وفى التهذيب: نكفت الدمع أنكفه نكفًا إذا نحيته عن خدك بأصبعك»[٥].

---

(١) المفردات (٥٠٤) والراغب هو أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهانى المتوفى عام (٥٠٢)هـ.

(٢) مقاييس اللغة (٥/٤٧٨ - ٤٧٩).

(٣) الفائق فى غريب الحديث (٤/٢٣).

(٤) النهاية فى غريب الحديث (٥/١١٦).

(٥) لسان العرب (٦/٤٥٤٢).

إن دلالة هذه النقول قطعيــة على أن العرب إنما أرادوا من قولهم: نكف الدلالة الحسية وهى تنحية الدمـع عن الخد بالأصبع. ثم توسعـوا فى الاستعـمال فنقلت الكلمة من الدلالة عـلى الصورة الحسيـة للدلالة على الأمور المعنوية. فـأريد منها قطع العزيمة والأمر، واستكراه الشيء. وهذا يؤكد النظرية القائلة إن المعانى الحسية سابقـة فى الوجود على المعـانى المعنوية. والحقائق على المجـازات لأننا حين نطبق هذه النظرية على التطور الدلالى فى اللغة العربية نجدها صادقة إلى حد بعيد.

ومن الاستعـمال الحديث لهذه المادة قولهم: فـلان يناكف فلانًا أو فلان مناكف إذا كان كثـير المنازعة؛ لأن المنازعة تقطع المودة والألفة وتزيل صنائع المعـروف كما يزيل الناكف الدمع عن خده.

ونرى الإمام الخطابى بعد هذا يصرح باستعارة اللفظة من موضوعها اللغوى إلى الاستعمال المجازى، ولا يكتفى بالتنبيه على مجرد الأصالة والأخذ الذى دأب عليه هو وغيره كثيراً.

فقـد عرض الخطابى لشـرح حديث: «. . . **فإذا سكب المؤذن بـالأولى من صلاة الفجر قام فركع ركعتين خفيفتين**»[1].

وقـال فى مـعناه: «قال سـويد: سكب: يريـد أذن. السكب: الصب والدق. وأصله فى الماء يصب. وقد يسـتعار فيسـتعمل فى القول والكلام. كـقول القائل: أفرغ من أذنى كلام لم أسمع مثله. . .».

فها هو ذا ينبـه إلى الأصل، ثم يبين أنه يستعار منه إلى غيره مما يـشبهه. وهذا كلام له وزنه فى هذا المجـال. ونلحظ ما لحظناه من قبل أن أصل الاستـعمال هنا ورد فى صورة حسية وهى صب الماء.

ثم نقل إلى صـورة معنوية وهى تشـبيه الكـلام بقرع الأسمـاع بالماء يصب فى الإناء ويسكب فيه.

---

(1) الحـديث رواه أبو داود فى الصـلاة (٢/ ٣٩) ورقـمه (١٣٣٦) مع وضع «سـكت» مكان «سكب» فى رواية الخطابى.

وليس هذا هو الموضع الوحيد الذى يصرح فيه الإمام الخطابى بالاستعارة والمجاز بل له مواضع أخرى شبيهة. ومنها قوله فى الحديث: «**اليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول**» فقد قال فى توجيهه وبيانه: «وفيه أيضًا باب من الرخصة ومذهب لحمل الكلام على سعة المجاز، وذلك لأنه قد روى فى هذا الحديث من غير هذا الوجه أنه قال: «أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه. وأما معاوية فصعلوك لا مال له» وقد كان يضعها لا محالة فى حال من الأحوال - يعنى أبا جهم كان يضع عصاه أحيانًا - وقد كان لمعاوية مال وإن قل»(1).

يرى الخطابى أن فى الإثبات العام الذى تتخلله فترات نفى. وفى النفى العام الذى يشوبه إثبات قليل مجازًا. والقول بالمجاز فى هذين بعيد. والكلام فيهما مبنى على المبالغة فى كل من الإثبات والنفى على ادعاء عدم الاعتبار بالإثبات النادر الذى يتخلل النفى، والنفى النادر الذى يشوب الإثبات.

وفى الحديث كنايتان فى لا يضع عصاه عن عاتقه، أى هو دائم التأديب لأهله.

فهى كناية عن صفة. وفى: «صعلوك لا مال له» كناية عن صفة كذلك وهى الفقر. ومن أجل المبالغة فى إثبات المراد لم يلتفت إلى فترات وضع جهم عصاه، كما لم يلتفت إلى ما لمعاوية من مال قليل.

ونحن لا يهمنا هنا صحة التوجيه البلاغى، وإنما يهمنا مبدأ الإقرار بالوضع الأول ثم المجاز المتفرع منه. وكلام الخطابى صريح فيهما.

ومن الإشارات إلى الوضع الأول بالمعنى دون اللفظ قول الإمام ابن قتيبة فى توجيه قول العرب: ضحكت الأرض: «ويقولون ضحكت الأرض إذا أنبتت؛ لأنها تبدى عن حسن النبات وتتفتق عن الزهر كما يفتر الضاحك عن الثغر»(2).

فها هو ذا يبين العلاقة بين المعنى الحقيقى الوضعى للضحك من الإنسان وبين المعنى المجازى فى إخراج الأرض النبات.

---

(1) غريب الحديث (1/98).

(2) تأويل مشكل القرآن (136) مرجع سابق.

وفى بيان أصل النفاق يقول: «والنفاق فى اللغة مأخوذ من نافقاء اليربوع، وهو جحر من جحرته يخرج منه إذا أخذ عليه الجحر الذى دخل فيه فيقال: قد نفق ونافق. شبه - أى المنافق - بفعل اليربوع؛ لأنه يدخل من باب ويخرج من باب وكذلك المنافق يدخل فى الإسلام باللفظ ويخرج منه بالعقد»[١].

فلهذا اللفظ: نفق ونافق معنى وضعى حسى. وهو دخول اليربوع من باب وخروجه من باب آخر فيظن من يراه داخلاً أنه ما يزال موجودًا بجحره الذى دخل فيه بينما هو قد خادع الرائى وخرج من حيث لا يراه. والعلاقة بين هذا المعنى وبين المعنى المجازى حين يطلق على المخادع من الناس وثيقة العرى. ولا نزاع فى أن تسمية المخادع منافقًا هى فى الأصل مجاز، ولما اشتهرت فيه هذه التسمية صارت كالحقائق. ولها نظائر كثيرة فى اللغة.

ولم ينفرد ابن قتيبة بهذا التنبيه، بل أطبق عليه العلماء حتى صار من البديه المتعارف.

يقول الراغب: «ومنه نافقاء اليربوع، وقد نفق اليربوع ونافق. ومنه النفاق وهو الدخول فى الشرع من باب والخروج عنه من باب»[٢].

ويقول ابن فارس: «النفق سرب فى الأرض له مخلص إلى مكان. والنافقاء موضع يرققه اليربوع من جحره فإذا أتى من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق أى خرج. ومنه اشتقاق النفاق لأن صاحبه يكتم خلاف ما يظهر. فكان الإيمان يخرج منه أو هو يخرج من الإيمان فى خفاء. ويمكن أن الأصل من الباب واحد، وهو الخروج. والنفق: المسلك النافذ الذى يمكن الخروج منه»[٣].

وفى اللسان: «سمى المنافق منافقًا للنفق وهو السرب فى الأرض. وقيل إنما سمى منافقًا؛ لأنه نافق كاليربوع وهو دخوله نافقاءه يقال قد نفق به ونافق. وله جحر آخر يقال له القاصعاء فإذا طلب قصع فخرج من القاصعاء فهو يدخل فى

---

(١) تفسير غريب القرآن (٢٩) والعقد: النية.

(٢) المفردات (٥٠٢).

(٣) مقاييس اللغة (٥/٥٠٤ - ٥٠٥).

النافقاء ويخرج من القاصعاء. أو يدخل من القاصعاء ويخرج من النافقاء. فيقال: هكذا يفعل المنافق يدخل فى الإسلام ثم يخرج منه من غير الوجه الذى دخل فيه»[1].

فالمادة إذًا تدور حول الخروج من حيث المعنى المتداول فى تصرفاتها ويقرن الدخول إلى الخروج من حيث الاستعمال الأصلى. وها هم قد صرحوا بأن المخادع إنما سمى منافقًا تشبيهًا له باليربوع من حيث دخوله من باب وخروجه من باب آخر. فهذه صورة حسية شبهت بها صور معنوية كثيرة فى مقدمتها تسمية المخادع منافقًا.

فهل كان هذا الصنيع منهم إلا على اعتبار الوضع الأول الذى ينكره الإمام ابن تيمية. وإن لم يصرحوا هم به هنا، وإنما أشاروا إليه بمعناه مثل وأصله كذا، أو هو مأخوذ أو مشتق من كذا.

وبقى علينا الآن أن نذكر نماذج من أقوال الذين صرحوا بالوضع وهم كثيرون لا يحصون عددًا.

• التصريح بالوضع الأول:

صرح بالوضع الأول فى كثير من العلوم والفنون اللغوية والنقدية والبلاغية، والأدبية، والشرعية، والعقلية. وذلك لحاجة تلك العلوم والفنون للوقوف على دلالة الألفاظ وتطورها.

فالنحاة يصرحون بذكر الوضع الأول فيقال فى تعريف الكلام مثلاً: الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع. أو يقولون: الكلمة لفظ وضع لمعنى.

ينصون على الوضع للاحتراز عما لم تضعه العرب والمهمل الذى ليس معنى. ويحترزون بالنص على الوضع عن عدة أمور منها ما يدل بالطبع كقول النائم أخ أخ، ودلالته الاستغراق في النوم، وكذلك أح أح، ويدل على ألم بالصدر، فهذه الألفاظ الطبيعية غير إرادية ولها معنى ولكنها غير موضوعة فلا تدخل فى

(١) لسان العرب لابن منظور (٦/٤٥٠٨) مرجع سابق.

الألفاظ التى يبحث النحوى عن أحوالهـا. ولا يقال لها كلم؛ لأن دلالتها لم تكن بالتواضع والاصطلاح.

كما يحترزون بـقيد الوضع عما تصحفه العـامة من ألفاظ ويدل على معنى من المعانى. فهو مع دلالته لا يعد كلمة صناعية لأن دلالتها لم تكن بالتواضع.

كذلك يحترزون بالـوضع عن التسمية بالجمل مثل تـأبط شراً ويرق نحره. فإن هذه جمل خبرية ويعـد التسمية بها كلمة مفـردة لا يدل جزء اللفظ منها على جزء المعنى فصارت مفردة[1]. ولابد فى الوضع عندهم من قصد التواطؤ[2].

والبلاغـيون يذكرون الوضع كثـيراً؛ لأن المجاز لا يتحـقق إلا بالنقل من المعنى الوضعى إلى المعنى المجازى. فهم محتاجون لذكر الوضع عند تعريف المجاز بوجه عام، وعند تحليل كل صورة من صوره.

فالمجاز هو استعمال اللفظ فى غيـر ما وضع له، أو هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع.

وعند تحليل الصور المجـازية فلا مناص من ملاحظة المعنى الوضعـى إن استغنوا عن ذكره. كمـا يلاحظونه فى الكناية والتعريض وهم مع علمـاء المنطق والأصول محتاجون للنص على الوضع عند مباحثهم فى الدلالة وأقسامها وأنواعها من دلالة وضعية وعقلية وطبيعية، والوضعية إلى تضمنية ومطابقية.

والأصوليون كالبلاغيين فى الإكثار من ذكر الوضع إما بلفظه وإما بوضع الحقيقة فى موضعه. والحقيقـة عندهم وضع أول أما المجاز فوضع ثان. وقد مرت الإشارة إلى هذا فيما تقدم من الحديث عن كل فريق من علماء الأمة.

والباحثون فى أصـول اللغة وفقهها عرضوا لفكرة الوضع فى مـواطن كثيرة من بحوثهم. وعلى الأخص فى فرعين من فروع البحث اللغوى وهما:

الأول: التطور الدلالى للألفاظ على مر العصور والدهور.

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش (١/ ١٨) وما بعدها.

(٢) شرح الكافية فى النحو للشيخ رضى الدين على متن ابن الحاجب (١/ ٣).

والثانى: فرع النمو والتكاثر اللغوى، وأثر المجاز فيهما. وكان من نتائج البحث عندهم أن اهتدوا إلى أن المعانى الحسية عرفت أولاً فى الوضع اللغوى. ثم تلتها المعانى المجازية. كما اهتدوا إلى أن المعانى الوضعية عامة منضبطة أمكن حصرها كلها أو جلها فى المعاجم اللغوية.

أما المعانى المجازية فليست عامة وليست منضبطة لأنها ترجع إلى الذوق الشخصى.

والواقع أن كتب التراث كلها لم يرد فيها -إذا ما استثنينا الإمام ابن تيمية - نص واحد فى إنكار الوضع اللغوى، حتى الذين نقل عنهم القول بإنكار المجاز لم نر أحدًا منهم ذهب مذهب الإمام ابن تيمية فأنكر الوضع كما أنكر هو.

لا من اللغويين ولا من النحاة، ولا من الأدباء ولا من النقاد، ولا من الإعجازيين ولا من البلاغيين، ولا من المفسرين ولا من المحدثين، ولا من الأصوليين ولا من الفقهاء، وأولئك هم عماد الفكر والرأى فى الأمة، وبناة صرح حضارتها الخالدة. وإذا كان الإمام ابن تيمية قد وجد من سابقيه من أنكر المجاز من سلف الأمة، فلم يكن أوحديًا فيه، فإنه ابتدع القول ابتداعًا فى إنكار الوضع لم يسبقه به أحد من قبله، ولم يجاره عليه أحد من بعده. وسيظل هذا الإنكار مضافًا إلى الإمام ابن تيمية وحده لأن الحقائق كلها تعارضه وتنفيه.

فقد أجمع علماء الأمة من أهل الذكر على أن مفردات اللغة موضوعة واختلفوا فى التراكيب، والصحيح أنها ليست موضوعة وضعًا كليًا بل نوعيًا. أما وضع المفردات فلم يعرف عنهم فيه خلاف.

وليس بلازم أن يقف الباحثون على كيفية عملية الوضع. فذلك أمر خارج عن طاقة البحث. والتاريخ كما قال السيوطى مجهول فليس فى إمكان الإمام ابن تيمية أن يثبت خلاف ما يرجحه البحث، وتعضده القرائن. وسنرى أن مختار ابن تيمية فى نشأة اللغة قد أوهنه علماء البحث اللغوى الحديث. وأخضعوه للنقد الموضوعى ورجحوا عليه ما سواه.

• الإلهام: مختار ابن تيمية فى نشأة اللغة:

رأينا فيـما سبق[١]، أخذًا من نصوص الإمـام ابن تيمية أنه بعد عـرضه لبعض الآراء فى نشأة اللغة، ومنهـا نظرية الوضع والاصطلاح. أنه يرجح بل يكاد يجزم أن أصل نشأة اللغة هو الإلهام. لا الوضع ولا الاصطلاح، ولا التوقيف وإن جوز أن يسمى الإلهام توقيفًا.

والواقع أن الإمام ابن تيمـية وهو يختار الإلهام أصلاً لنشـأة اللغة كان بين يديه مذاهب أخرى منصوص عليـها فى تفسير تلك النشأة، وهى كمـا نص عليها إمام الحرمين فى قوله: «اختلف أرباب الأصول فى مـأخذ اللغات. فذهب ذاهبون إلى أنها تـوقيف من الله تعالـى، وصار صائرون إلى أنهـا تثبت اصطلاحًـا وتواطؤا. وذهب الأستاذ أبو إسـحق الإسفرائينى رحمه الله فى طائفـة من الأصحاب إلى أن القدر الذى يفهم منه قصد التواطؤ لابد أن يفرض فيه التوقيف»[٢].

فى هذا النص يحكى إمام الحرمين مذهبين فى نشأة اللغات:

أحدهما: التوقيف.

وثانيهما: التواطؤ والاصطلاح.

أما ما عـزاه إلى الأستاذ أبى إسحاق فـقد عده مذهبًا ثالثًـا تسامح لأنه لم يمنع التواطؤ والاصطلاح منعًا مطلقًا. وإنما اشتـرط لصحة التسليم به أن يكون بين يدى المتواطئين قدر من اللغة ثبـت قبلاً بالتوقيف حتى يتصـور وقوع التفاهم بينهم وهم يضعون ألفاظ تلبية لحاجة التفاهم بين الناس.

والفرق بين الاصطلاح والتوقيف. أننا فى التوقيف نتلقى اللغة عن الله كما يتلقى الأنبياء الوحى. فنحن مجرد نقلة لا عمل لنا إلا أمانة النقل، وصدق الحكاية.

أما فى الاصطلاح والتواطؤ فـاللغة من عمل الإنسان واختـراعاته، وليس للغة مصدر خارجى يتلقاها عنه الإنسان.

---

(١) انظر (٨٧، ٨٨حـ٢) من هذه الدراسة.

(٢) البرهان فى أصول الفقه (١/ ١٧٠).

● رأى إمام الحرمين:

وبعد أن نقل إمام الحرمين ما قيل فى أصل نشأة اللغات قال: «والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله..»[1] ومعنى هذا أن الإمام لم يأت بجديد عما نقله اللهم إلا إذا اعتبرنا تجويز ما نقله عن غيره مذهبًا جديدًا فى المسألة؛ لأن السابقين تمسك كل منهم برأيه ونفى ما سواه. ومع هذا فإننا ما نزال عند مرحلة واحدة من الفرض لم نخرج منها. وليست المسألة مسألة تجويز عقلى فحسب بل هى مفتقرة إلى دليل يرجح أحد الاحتمالات ويدنيه من القبول والاقتناع.

ولكننا حين نتأمل كلام الإمام يبدو جليًّا أنه لم يرد إلا إبطال مذهب الأستاذ أبى إسحق. فقد رأينا أنه يشترط للتسليم بالاصطلاح قدرًا من اللغة ثبت قبله طريق التوقيف. ثم ذهب الإمام إلى إمكان وقوع الاصطلاح ابتداء دون التوقف على توقيف سابق عليه فيقول فى ذلك: «وأما الدليل على جواز وقوعها اصطلاحًا فهو أنه لا يبعد أن يحرك الله تعالى نفوس العقلاء لذلك، ويعلم (الله) بعضهم مراد بعض، ثم ينشئون على اختيارهم صيغًا وتقترن بما يريدون أحوال لهم وإشارات إلى مسميات. وهذا غير مستنكر»[2] هذا النص قدم به الإمام ليصل إلى ما يريد من دفعه لقول الأستاذ أبى إسحق، ولذلك أردف عليه قوله: «فإذا ثبت الجواز فى الوجهين - التوقيف والاصطلاح - لم يبق لما تخيله الأستاذ رحمه الله وجه... ولا أحد يمنع جواز ثبوت العلوم الضرورية على هذا النحو المبين»[3].

وحاصل ما يخرج به الناظر فى كتاب البرهان لإمام الحرمين لا يعدو الآتى:

● نشأة اللغة توقيف.

● نشأة اللغة اصطلاح.

● نشأة اللغة جمعت بين التوقيف والاصطلاح. وقد رد الإمام هذا المذهب فلم يبق إلا المذهبان الأولان: التوقيف والتواطؤ المصطلح عليه.

(١، ٢) البرهان فى أصول الفقه (١/ ١٧٠).

(٣) نفس المصدر (١/ ١٧١).

ومما تجدر إليه الإشارة أن مختار الإمام ابن تيمية وهو الإلهام لم يرد له ذكر عند السلف الأقدمين، اللهم إلا على ادعاء أن يسمى الإلهام توقيفًا، وهو تجويز الإمام ابن تيمية فيما سبق أن نقلناه عنه آنفًا.

التوقيف والاصطلاح والمحاكاة:

اقتصر إمام الحرمين كما رأينا على ذكر التوقيف والاصطلاح. ولم ينسب أيًّا منهما إلى القائل به، وكان ذلك ممكنًا لو أراد؛ فالتوقيف أشهر من ردده من القدماء أبو الحسين أحمد بن فارس، وهو متقدم على عصر إمام الحرمين.

والإصطلاح والمواضعة أبرز من قال به أبو الفتح عثمان بن جنى، وإن مال إلى التوقيف فى مرحلة. وتذبذب بين الاصطلاح والتوقيف فى مرحلة أخرى.

قال ابن فارس: «اعلم أن لغة العرب توقيف، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] فكان ابن عباس يقول: علمه الأسماء كلها، وهى هذه الأسماء التى يتناولها الناس من دابة وأرض، وسهل وجبل، وجمل وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها»(١).

وأخذ ابن فارس يذكر من الأدلة ما يؤيد به هذا المذهب، ويورد الاعتراضات ويجيب عليها بما يؤكد وجهة نظره فى هذا المجال(٢).

• ابن جنى والاصطلاح:

أما ابن جنى فيذهب إلى القول بالاصطلاح فيقول تحت عنوان: «باب القول هل أصل اللغة إلهام هى أم اصطلاح؟!».

«هذا موضع محوج إلى فضل تأمل غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحى ولا توقيف. إلا أن أبا على رحمه الله قال لى يومًا: هى من عند الله. واحتج بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾.

---

(١) الصاحبى (٥) ط: السلفية.

(٢) انظر الصاحبى (٥) وما بعدها، والمزهر (١/٨/٩).

وهذا لا يتناول موضع الخلاف. وذلك أنه يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة، فإذا كان ذلك محتملاً غير مستنكر سقط الاستدلال به.

وقد كان أبو على رحمه الله قال فى بعض كلامه، وهذا أيضًا رأى أبى الحسن، على أنه لم يمنع قول من قال إنها تواضع..»[1].

إن أبا الفتح يقرر هنا أن أصل اللغة تواضع واصطلاح. كما يقرر أن هذا المذهب هو مذهب أكثر أهل النظر. ثم ينقل عن شيخه أبى على الفارسى أنه قال مرة هى من عند الله وهذا يفهم أنه يقول بالتوقيف، لكن أبا الفتح يفسر كلام شيخه بما يدينه من القول بالمواضعة والاصطلاح. ثم يعود ويعزو إلى شيخه، وإلى أبى الحسن الأشعرى جواز القول بالمواضعة.

ولأبى الفتح جولة فى تأييد هذا المذهب، كما صنع ابن فارس، بيد أن أبا الفتح يعترف بعد أن تأمل فى حقائق اللغة العربية وسحر بيانها بأن هذه اللغة بما فيها من بيان معجز توحى بأنها توقيف من عند الله؛ لأنه يبعد عن مقدرة الإنسان اختراع لغة مثلها ثم يعود ويميل مرة أخرى عند التوقيف إلى القول بالمواضعة وأحيانًا تتكافأ أمامه أدلة المذهبين فيقف حائرًا بينهما كما يقول هو رحمه الله.؟

ومن هذا يتضح أن القول بالتوقيف، والقول بالاصطلاح كان أبرز من رفع لواءيهما أبو الفتح بن جنى، وتلميذه الوفى ابن فارس. وانحاز إلى كل من المذهبين كثيرون غيرهما. ولكل فريق حججه وبراهينه ونقده لمذهب مخالفيه. وقد أهمل إمام الحرمين نسبة هذين المذهبين كما تقدم.

• ومذهبان آخران فى نشأة اللغات:

وبقى مذهبان آخران لم يذكرهما إمام الحرمين من قبل أحدهما مذهب مختلف تمامًا عما تقدم. والثانى ملفق منهما نص على كليهما السيوطى رحمه الله نقلاً عن ابن جنى.

---

(١) الخصائص (١/ ٤١) بتصرف يسير جدًا

• **أصل اللغة محاكاة:**

يقول السيوطى: «وذهب قوم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدوى الريح، وحنين الرعد وخرير الماء. وشجيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبى، ونحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد»[1].

ويعلق ابن جنى على هذا المذهب فيقول: «وهذا عندى وجه صالح، ومذهب متقبل»[2].

وابن جنى - هنا - سابق لعصره. لأن الباحثين المعاصرين فى علم اللغة رجحوا هذا المذهب على ماعداه. وسيأتى هذا قريبًا إن شاء الله.

• **المذهب الملفق:**

هذا المذهب لم يقطع فيه القائلون به برأى معين. وإنما أوردوا احتمالات بدون ترجيح. وتراه عند التحقيق موزعًا بين طوائف من العلماء. وقد أورد ذكره الجلال السيوطى فقال: «الألفاظ إما أن تدل على المعانى بذواتها. أو بوضع الله إياها، أو بوضع الناس، أو يكون البعض بوضع الله، والباقى بوضع الناس.

والأول مذهب عباد بن سليمان (الصيمرى) والثانى مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى وابن فورك[3]، والثالث مذهب أبى هاشم (الجبائى) والرابع إما أن يكون الابتداء من الناس والتتمة من الله. وهو مذهب قوم. أو الابتداء من الله والتتمة من الناس. وهو مذهب الأستاذ أبى إسحق الإسفرائينى»[4].

فأنت ترى أن هنا عدة آراء هى وإن اختلفت راجعة إلى مذهبى التوقيف والاصطلاح. إلا ما نسب إلى عباد بن سليمان الصميرى والعلماء مجمعون على

---

(١) المزهر (١/ ١٤- ١٥) والخصائص (١/ ٤٦).

(٢) الخصائص: (١/ ١٤٧).

(٣) سبق التعريف به فى مبحث المحدثين.

(٤) المزهر (١/ ١٦) وقد صرح السيوطى بنقله عن الإمام فخر الدين الرازى.

بطلانه. يقول السيوطى: «والمحققون متوقفون فى الكل، إلا فى مذهب عباد فظاهر الفساد عندهم»[1].

وصفوة القول: إن نصوص العلماء التى اقتبسناها بدءًا من إمام الحرمين وابن فارس وابن جنى، وما عزاه السيوطى للإمام الرازى، وما عزاه للإمام الغزالى من حكاية الخلاف المتقدم وترجيح المواضعة والاصطلاح[2]. وما عزاه إلى ابن الحاجب من ترجيح قول الإمام أبى الحسن الأشعرى بغلبة الظن[3]. كل هذه النصوص تقف بنا أمام ثلاث نظريات فى أصل اللغات لا رابع لها وهى:

- أن أصل اللغة توقيف.
- أن أصل اللغة تواضع واصطلاح.
- أن أصل اللغة محاكاة وتقليد.

ولم يرد القول بأنها إلهام الذى هو مختار الإمام ابن تيمية ومذهبه.

أقول: لم يرد هذا القول عن أحد من العلماء، اللهم إلا ما ورد عن ابن جنى حيث قال: «.. إلهام هى أم اصطلاح» وورود هذا الكلام عن أبى الفتح لم يرد منه «الإلهام» بالمعنى المعروف وإنما أراد التوقيف المقابل للاصطلاح. والفرق بين الإلهام والتوقيف كبير، فقد فسر التوقيف بأنه «وحى» أما الإلهام فيكون بقذف «المعلومات» فى المشاعر، ودلالة الإلهام غير منضبطة فلا تبنى عليها حقائق العلوم.

ومعنى هذا: أن الإمام ابن تيمية، كما انفرد من بين علماء الأمة بنفى الوضع انفرد بالقول بالإلهام. ولم نعثر على عالم من قبله قال به مثل قوله. واجتهد فى ترجيحه مثل اجتهاده، وإن جاراه من بعده من جاراه. وكفى بذلك توهينا.

• أصل اللغة فى الدراسات الحديثة:

لما استؤنف البحث فى العلوم والفنون فى العصر الحديث. صار للعلوم والفنون اللغوية شأن وأى شأن فى هذه الدراسات ولم يبدأ المحدثون من فراغ ولكنهم

(١) المزهر بتصرف يسير.
(٢) ينظر المزهر (١/ ٢٢).
(٣) نفس المصدر (١/ ٢٣).

وضعـوا مباحث الأقدمـين نصب أعينهم. ونمت على يديهم شـعب البحث أفقـيًّا ورأسيًّا، أى أنهم أخضـعوا للبحث ظواهر جديدة ووسعوا مـيادينه وهذا هو النمو الأفقى.

ومضوا خطوات إلى الأمام فعمقوا البـحث فيما تناوله الأقدمون وهذا هو النمو الرأسى.

وفى مجال نشأة اللغات اشتهرت عند المحدثين أربع نظريات ثلاث منها قال بها الأقدمون. وواحدة تغلب عليها صفة الحداثة:

قالوا: إن أصل اللغات اصطلاح ومواضعة. وعزوا هذا القول إلى بعض علماء اليونان من قبل أن يقول به العلماء المسلمون العرب بدهر طويل[١].

وقالوا: إن أصلها غريزة كان قد زود بهـا الإنسان منذ القدم استطاع عن طريقها من اختراع اللغة الإنسانية.

وقالوا: إن أصل اللغة إلهام إلـهى. كما قال الإمام ابن تيميـة من قبل، ونسبوا هذا المذهب إلى فيلسوف إغريقى قديم[٢].

ولكن هذه النظريات الثـلاث لـم تذكر فى الدراسات الحـديثة على أنها حـقائق مـسلمة، بل نقـدها البـاحثـون ولـم يسلم أحـد بواحـدة منها. فـرفـضوا القـول بالاصطلاح والمواضعة، ورفضوا القول بالإلهام ورفضوا القول بالغريزة الخاصة[٣].

أما النظرية الرابعة التى كـاد يطمئن إلى صحتها الباحـثون، فهى التى تقول إن أصل اللغة:

• المحاكاة والتقليد:

ويفسرونها بأن الإنسـان الأول حاكى الأصوات الطبيعيـة: أصوات الحيوانات، وظواهر الطبيعـة، والأصوات الانفعالية. حاكـى الإنسان تلك الأصوات وقـلـدها

(١) هو الفيلسوف الإغريقى ديموكريت من فلاسفة القرن الخامس.

(٢) هو الفيلسوف هيراكليت من فلاسفة القرن الخامس قبل الميلاد كذلك.

(٣) ينظر علم اللغة (٨٨) وما بعدها للدكتور على عبد الواحد وافى.

ثم اهتدى إلى وضع نواة اللغات التى كانت تنمو وتزدهر شيئًا فشيئًا حتى نضجت واكتملت بتقديم الحضارة وكثرة التجارب[1].

والذى رجح هذه النظرية عندهم سلامتها من النقد، وأنها وإن لم يقم دليل قاطع على صحتها فكذلك لم يقم دليل قاطع على بطلانها بخلاف غيرها من النظريات.

والحق الذى يقال فى هذه القضية إن العلماء قديمًا وحديثًا لم يقطعوا فيها برأى واحد. بل الأمر عندهم قائم على الاحتمال، وبعض العلماء يتوقف ولا يقول بشيء قط[2].

• فى مواجهة دعوى الإمام ابن تيمية:

نواجه هذه الدعوى بأنها لم تكد تعرف من قبل ابن تيمية عند العلماء المسلمين وان اشتهرت من بعده. وأنها مردودة عند الباحثين المحققين. وحين نقد الباحثون النظريات الثلاث المتقدمة ومنها نظرية الإلهام، ونظرية المواضعة كان نقدهم لنظرية الإلهام أكثر خطرًا من نقدهم لما سواها[3].

وأن ابن تيمية بالغ فى إثبات نظرية الإلهام التى هى مختاره ومذهبه وبالغ فى نفى الاصطلاح والمواضعة، مع أن كل العلماء قدماء ومحدثين كانوا أميل إلى الاعتدال ولم يقطعوا برأى قط.

• استغناء المجاز عن الوضع:

قلنا إن الإمام أحمد بن تيمية اجتهد فى إنكار الوضع توصلاً لإنكار المجاز فإنكار الوضع عنده وسيلة لا غاية، والبديل عنده عن الوضع هو الإلهام والاستعمال المقارن لاختراع الكلام.

وهنا نحن قد فرغنا من عرض المذاهب المختلفة فى تفسير أصل اللغات قديمًا وحديثًا. وعرفنا أن النقد اللغوى الحديث كاد يبطل القول بالإلهام الذى هو مختار

---

(١) انظر فى حقيقة هذه النظرية المرجع السابق (٩٥).

(٢) المزهر (١/ ٢٣).

(٣) ينظر علم اللغة (٨٨) وما بعدها.

الإمام. كذلك فإنه نقد نظرية المواضعة والاصطلاح. ورجح أن يكون أصل اللغات هو المحاكاة على النحو الذى أشرنا إليها فيه.

والقول بالمحاكاة ليس حديثًا. فقد رأينا أبا الفتح بن جنى يذكره فى الخصائص[1].

كما عرفنا أن المحققين من العلماء الأقدمين يسلكون مسلك الاعتدال فلم يجزموا بشىء كما جزم ابن تيمية بأن الإلهام هو الأصل الذى لا محيد عنه.

ونباء على هذا نقول: إن الإمام ابن تيمية أنكر أن يكون للغة وضع متقدم على الاستعمال بل ولدت كل لفظة من ألفاظ اللغة مستعملة ساعة ولدت فى المعنى المراد منها.

وهذا حق يحسب للإمام ابن تيمية لأنه ليس من المعقول أن توجد كلمة أو لفظ فى لغة من اللغات قبل الحاجة إليه، بل إننا نسلم أن كل كلمة وضعت مقرونة بالاستعمال فى المعنى الذى دعا إلى إيجاد تلك الكلمة. هذا حق نجارى عليه الإمام ابن تيمية ومن ينازع فيه فهو مبطل.

ولكن الذى ننازع فيه الإمام - مع تسليمنا بقرن الوضع بالاستعمال - أن يكون التسليم بهذا المبدأ سببًا مؤديًا إلى إنكار المجاز؛ لأن الاختلاف بين الوضع الذى ينكره الإمام، وبين الاستعمال الذى يثبته خلاف لفظى لا محصل له.

هو يقول: لا وضع وإنما استعمال. ونحن نقول: نبدأ من حيث بدأ الإمام ابن تيمية. ونثبت المجاز بناء على قوله بالاستعمال، كما أثبتناه بناء على القول بالوضع من قبل. فلنترك الوضع، ولنتمسك بما أقره الإمام وهو الاستعمال. وكما قال مجوزو المجاز من قبل.

- إن الحقيقة هى استعمال الكلمة فى معناها الوضعى الأول.

- وإن المجاز هو استعمال الكلمة فى غير ما وضعت له. فإننا حين نجارى الإمام ابن تيمية على القول بالاستعمال بدل الوضع نقول:

---

(١) ينظر الخصائص (١/٤٧).

- الحقيقة هى الكلمة المستعملة استعمالاً أول.
- والمجاز هو الكلمة المستعملة استعمالاً ثانيًا.

فنتزل الاستعمال الأول منزلة الوضع الأول.

ونتزل الاستعمال الثانى منزلة الوضع الثانى.

وهنا يزول الإشكال؛ لأن الكلمة تكون حقيقة فى أول استعمال لها. ومجازاً فى الاستعمال الثانى. ولا مشاحة فى هذا. لا من جهة اللغة، ولا من جهة العقل. فماذا يقول الإمام ابن تيمية ومن تشيع لمذهبه؟!

• الوضع والاستعمال متلازمان:

ومما يوهن دعوى الإمام ابن تيمية أن قوله بالإلهام لا يؤدى إلى إنكار الوضع، وإن قوله بالاستعمال لا ينافى الوضع. بل إن الوضع ملازم لكل مذهب قيل به فى أصل اللغات. لأن المراد بالوضع هوالنطق أول مرة باللفظة دالاً على معناه سواء كان مصدره الإلهام أو المحاكاة أو التوقف.

والخروج عن الدلالة الأولى للألفاظ مستساغ ومعقول. فبعد أن يستقر استعمال الكلمة فى معناها الذى كانت هى من أجله يقع فيها التصرف باستعمالها فى دلالة أخرى هى الدلالة المجازية. فسواء كان مصدر نشأة اللغة توقيفًا كما يقول ابن فارس وغيره، أو مواضعة كما يرى ابن جنى وآخرون أو إلهامًا كما يؤكد ابن تيمية أو محاكاة كما يرى قوم أو غريزة زود بها النوع الإنسانى كما يذهب بعض المحدثين فإن الوضع ملازم لهذه الفروض كلها؛ لأن الوضع هو ورود اللفظ لأول مرة دالاً على المراد منه.

وتلازم الوضع للاستعمال مثل تلازم الحياة للحى. ويستحيل استعمال لفظ بمعزل عن اللفظ نفسه، كما يستحيل وضع لفظ بمعزل عن الاستعمال لأن الواضع يضع اللفظ ويعينه للدلالة على معنى. وتصور وضع لفظ دون أن تكون حقيقة معناه ومسماه ماثلة فى ذهن الواضع مستحيل مستحيل..

فابن تيمية - مثلاً - يرى أن أصل اللغة إلهام واستعمال لا وضع متقدم على الاستعمال. فحين ألهم الله الإنسان أن يستعمل كلمة «بحر» فلابد من أحد أمرين لصحة هذا الاستعمال؟

أحدهما: رؤية مجتمع الماء عيانًا حين الاستعمال.

والثاني: تخيل تلك الصورة إذا لم تكن حاضرة مرئية. وفى كلتا الحالتين فكلمة بحر اخترعت مقرونة بالاستعمال إما حسا وإما معنى. ومستحيل أن تخترع كلمة «بحر» أو توضع وليس فى ذهن الواضع أو المخترع تصور لمسماها.

وهذه المثال صالح للتطبيق على كل النظريات المفروضة فى أصل اللغات فلا مناص من التسليم بالوضع إذن. فالوضع ملازم لكل نظرية، وللاستعمال. لأن اللغة مظهر خارجي وليست فعلاً من أفعال النفس يظل مكتوبًا بين طواياها.

فليكن الاستعمال ولا وضع كما يرى ابن تيمية. ولكن المجاز جائز ومستساغ حتى مع نفى الوضع وفرض الاستعمال.

فالكلمة فى أول استعمال لها حقيقة. وحين تستعمل استعمالاً ثانيًا بينه وبين الاستعمال الأول صلة معتبرة، ووجدت فى السياق قرينة ترجح أو توجب الأخذ بمعنى الاستعمال الثانى دون الأول كان المجاز لا محالة.

• دفاع عن الأقدمين:

من مآخذ الإمام ابن تيمية على مجوزى المجاز قولهم إن الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى حقيقة ولا مجازًا. وعلى مذهب الإمام ابن تيمية أن الكلمة لم توجد إلا مستعملة فى معناها. وهذا كما قلنا قول صحيح أصاب فيه الإمام ابن تيمية كل الصواب. ولكن لا يبطل قول الأقدمين إن الكلمة قبل الاستعمال لا تكون حقيقة ولا مجازًا. لأن التوفيق بين المذهبين ممكن.

فمذهب الإمام ابن تيمية صادق، فكل كلمة وجدت مستعملة فى أول أمرها وقول الأقدمين صحيح لأنهم نظروا إلى الحشد اللغوى الذى حوته المعاجم اللغوية. فهذه الكثرة الكاثرة من الألفاظ لم تصلنا فى نماذجها التى كان العرب قد استعملوها فيها. فالجمل مثلاً له فى اللغة العربية عدة أسماء ولكننا لم تصلنا

نصوص للشعراء أو الخطباء أو غيرهم سجلوا فيها كل تلك الأسماء. فصارت بعض الألفاظ مبتوته الصلة عن الاستعمال وإن كانت قد استعملت فى العصور القديمة. ومن هنا صح أن يقال إنها ليست مستعملة بالنظر إلى وضعها المعجمى.

وبناءً على هذا فإن قول مجوزى المجار أن الكلمة قبل الاستعمال لا تكون حقيقة ولا مجازاً قول صحيح، ولا تنافى بينه وبين مذهب الإمام ابن تيمية. فلكل قول منهما منزع صحيح.

• تعدد اللغات دليل على صحة الوضع:

ومما يوهن مذهب منكرى الوضع والاصطلاح تعدد اللغات بتعدد شعوب العالم. فلو كانت اللغة توقيفًا أو إلهامًا لكان للعالم كله لغة واحدة. وهذا مما يخالفه الواقع.

• وتعدد اللهجات كذلك:

فى اللغة العربية عدة لهجات تكاد تعد كل لهجة منها لغة مستقلة لها باللغة الأم نسب وصلة. وهذا التعدد يوهن القول بالتوقيف والإلهام مثل تعدد اللغات. ويؤكد أن للجهد البشرى وعوامل البيئة دخلاً كبيراً فى نشأة اللغات والتطور الدلالى فيها. فكيف ينفى هذا الجهد وكل الظواهر والوقائع اللغوية تؤكده وتقويه؟!

وبعد هذا بقى أمامنا سؤال ذو خطرٍ. والإجابة عليه أعظم خطراً. والسؤال هو:

• بعد أن عرفنا مذهب الإمام ابن تيمية من نفى الوضع فما هو موقفه العملى منه. أهو مطابق لمذهبه النظرى أم مخالف؟!

• موقف ابن تيمية العملى من الوضع:

الحقائق العظيمة لها على النفوس سلطان، وأى سلطان، فهى - أى النفوس - إذا خليت وشأنها انطوت تحت لواء الحقيقة، حتى ولو كان لها منها موقف.. وابن تيمية مع اجتهاده فى إنكار الوضع نظريًّا، رأيناه فى مواضع متعددة من كتبه يقره،

ويوجه النصوص على أساسه، ناسيًا أو متناسيًا مذهبه النظرى منه. ونضع بين يدى البحث نماذج من كلام الإمام ابن تيمية تجلى ما قلناه وتقويه:

• تحقيق معنى المثل:

فى كلام طويل للإمام ابن تيمية حول ورود الأمثال فى القرآن الكريم، وورودها فى اللغة، ومتى يصير الكلام مثلاً، اعتراف صريح منه بالوضع اللغوى والنقل من المعنى الوضعى إلى المعنى المجازى. ونترك الإمام ابن تيمية يتحدث ثم نعقب على حديثه بجملة كاشفة.

قال رحمه الله: «وهذا الذى ذكرناه الذى جاء به القرآن هو ضرب الأمثال من جهة المعنى، وقد يعبر فى اللغة بضرب المثل أو بالمثل المضروب عن نوع من الألفاظ فيستفاد منه التعبير كما يستفاد من اللغة لكن لا يستفاد منه الدليل على الحكم كأمثال القرآن، وهو أن يكون الرجل قد قال كلمة منظومة أو منثورة لسبب اقتضاه فشاعت فى الاستعمال حتى يصار يعبر بها عن كل ما أشبه ذلك المعنى الأول، وإن كان اللفظ فى الأصل غير موضوع لها. فكأن تلك الجملة المثلية نقلت بالعرف من المعنى الخاص إلى العام. كما تنقل الألفاظ المفردة. فهذا نقل فى الجملة مثل قولهم: يداك أوكتا وفوك نفخ. وهو مواز لقولهم: أنت جنيت هذا، لأن هذا المثل قيل ابتداء لمن كانت جنايته بالإيكاء والنفخ. فصار مثلاً عامًّا»[1].

هذا الكلام واضح الدلالة على مرادنا منه وضوح الشمس على وجود النهار. وهو يدل على حقيقتين عزيزتى المنال فى مذهب الإمام ابن تيمية النظرى.

الحقيقة الأولى: إقراره بالوضع الأول ثم النقل منه إلى وضع ثان وعبارته صريحة فى ذلك. فإن نازع منازع قلنا له: إذن ما معنى قول الإمام رحمه الله: «وإن كان اللفظ فى الأصل غير موضوع لها»[2]؟!

أليس هذا إقرارًا قاطعًا بالوضع اللغوى الأول. وهو الذى أجهد الإمام عقله وفكره فى إنكاره ونفيه؟!

(١، ٢) مجموع الفتاوى الكبرى (١٤/٦٣- ٦٤).

الحقيقة الثانية: أن الإمام ابن تيمية يقر فى مذهبه العملى بالمجاز المركب «الاستعارة التمثيلية» وبالمجاز المفرد. والعبارة التى تقطع بالدلالة على هذا هى قوله: «فكأن تلك الجملة المثلية نقلت بالعرف من المعنى الخاص إلى العام كما تنقل الألفاظ المفردة. فهذا نقل فى الجملة»[1].

فقد أجمع علماء البيان على أن المثل حين يردد فى مضربه بعد مورده يكون استعارة تمثيلية. وهذا القول كثر القائلون به قبل عصر الإمام ابن تيمية، وفى عصره، وبعد عصره.

وها هو ذا ابن تيمية نفسه يسمى المعنى اللغوى بـ«المعنى الخاص» ويسمى المعنى المجازى بـ«المعنى العام» فلم يهجر إلا اسم المجاز أما معناه فهو لازم لكلامه. ومحال أن يفسر كلامه - هنا - بغير ما فسرناه. إلا أن يكون التعسف هو المسيطر على المشاعر والنفوس. ولن يسعنا هنا إلا أن نقول: الحق أبلج، والباطل لجلج. ولو لم يكن فى مذهب ابن تيمية العملى إلا هذا النص لكان كافيًا فى الدلالة على المراد لنا منه.

• نص ثان فى نفس المعنى:

رأينا فى النص السابق أن الإمام ابن تيمية يقر فى صراحة تامة بالوضع اللغوى الأول، وأنه الأصل، ويقر بالنقل من المعنى اللغوى إلى معنى آخر سماه المعنى العام كما سمى المعنى اللغوى المعنى الخاص، فرارًا من تسمية الأول: حقيقة، والثانى مجازًا وما فر منه نظرًا لازم له معنى.

والآن نعرض نصًا آخر من نصوص الإمام ابن تيمية أقر فيه صراحة - كذلك - بالوضع الأول وأنه الأصل، وأقر بأن الكلمة قد تكتسب بالاستعمال معنى جديدًا لم توضع هى له فى الأصل اللغوى.

وهاك هو النص: «وكذلك الاستثناء وإن كان فى الأصل للإخراج من الحكم فإنه صار حقيقة عرفية فى مناقضة المستثنى منه. فالاستثناء من النفى إثبات، ومن

(١) مجموع الفتاوى الكبرى (١٤/ ٦٣- ٦٤).

الإثبات نفى. واللفظ يصير بالاستعمال له معنى غير ما كان يقتضيه أصل الوضع.؟!»[1].

وكذلك يكون فى الأسماء المفردة تارة، ويكون فى تركيب الكلام تارة. ويكون فى الجمل المنقولة كالأمثال السائرة جملة. فيتغير الاسم المفرد بعرف الاستعمال عما كان عليه فى الأصل. إما بالتعميم وإما بالتخصيص، وإما بالتحويل. كلفظ الدابة والغائط والرأس. ويتغير التركيب بالاستعمال عما كان يقتضيه نظائره كما فى زيادة حرف النفى فى الجمل السلبية. وزيادة النفى فى كاد. وينقل الجملة من معناها الأصلى إلى غيره، كالجمل المتمثل بها فى قولهم: يداك أوكتا، وفوك نفخ».

فمضمون هذا النص هو مضمون النص السابق سواء بسواء:

- إقرار بالوضع وخروج عليه.
- المفردات، والجمل، والكلام المركب ينقل عما كان له فى أصل اللغة ويصير للمنقول معنى جديد بالاستعمال الثانى.

والجديد الذى فى هذا النص تمثيله لنقل المفردات كلفظ الدابة فهى فى أصل الوضع موضوعة لكل ما يدب. ثم خصصها العرف بغير الإنسان كذوات الأربع والحشرات.

ودلالة الخصوص من العموم مجاز.

ولفظ الغائط هو فى أصل الوضع للمطمئن من الأرض، ثم جعل مجازًا مرسلاً على الفضلة التى تخرج من الإنسان.

والرأس فى أصل الوضع موضوع للعضو المعروف من الإنسان والحيوان، ويعبر به مجازًا عن أعلى الشىء مثل رأس الجبل ورأس الأمر على سبيل الاستعارة.

أفليس هذا إقرارًا قاطعًا من الإمام ابن تيمية بالوضع الأول والنقل عنه وبالمجاز فى المفردات وفى الجمل والتراكيب وإن لم يسم هذا مجازًا.

---

(١) مجموع الفتاوى الكبرى (١٤/٤٢٩- ٤٣٠).

إن الإمام ابن تيمية - هنـا - ناهج منهج علماء الأمة فى تحليل الأساليب ودرك مراميهـا والتفرقة بين دلالاتها الوضعيـة والمجازية مما يدل على أن ذلك هو مذهبه الحق. وأن إنكاره المجاز مـا هو إلا حالة طارئة كانت لهـا عنده أسباب ومـبررات سوف تعرض لها فيما يأتى إن شاء الله.

• إنكار ابن تيمية أن يراد بالوضع الاستعمال الأول:

قلنا فيـما سبق إنـنا نجارى - جدلاً - الإمـام ابن تيميـة فنسلم له بنفى الوضع ونبدأ من حيث بدأ بالاستعمال. فيكون الاستعمال الأول بمنزلة الوضع الأول المنكر عنده، ونبنى على هذا تصور المجاز.

ولكن الإمام ابن تيميـة استشعر هذا فاحتـاط له، وكتب فـقـرة تـفـيـد إنـكـاره أن يكون الاسـتعمـال بديلاً عن الوضع، وبنى إنكاره هذا على مـا صح عنده من دليل يؤدى إلى هذا الإنكار. وهذا كـلامــه: «وإن قالوا: نـعنـى بـمـا وضـع لـه ما استـعملت فيه أولاً، فـيقال: من أين يعلم أن هذه الألفاظ التـى كانت العرب تتخاطـب بها عند نزول القرآن وقبله لم تسـتعمل قبل ذلك فى مـعنى شىء آخر. وإذا لم يعلموا هذا النفى فلا يعلم أنها حقيقة. وهذا خلاف ما اتفقوا عليه. وأيضًا فيلزم من هذا أن لا يقطع بشىء من الألفاظ أنه حقيقة. وهذا لا يقوله عاقل»[1].

• تعقيب ونقد:

المؤلف ينفى فى هذا النص أن يراد بالوضـع الاستعـمال الأول. ويسـتدل على هذا النفى بأن من يقول بالاسـتعمـال الأول وينزله منزلة الوضع إنما يسلم لـه هـذا إذا علم - يقينًا - أن الألفـاظ التى كان يتكلم بهـا العرب فى عصـر نزول القرآن ومن قبله لم تستعمل فى عصور أخرى سابقة فى غـير ما استعملها فيه العرب فى عصر النزول وقبله.

وإذا لم يعلم ذلك فليس من حقه أن يقول إنها حقيقة حتى يكون استعمالها فى غيره مجازاً.

---

(١) الإيمان (٨٩) ومجموع الفتاوى الكبرى مرجع سابق.

فهو كما ترى يبنى حقائق علمية على أمر مـجهول. فإذا كان مخالف ابن تيمية لا يعلم - يقينًا - عدم استعمالها قـبل عصر النزول فى شىء آخر، فإن ابن تـيمية - كذلك - لا يعلم استعمالها فى ذلـك الشىء الآخر. ومن حق مخالفه أن يشهر فى وجهه نفس السلاح الذى شهره هو فى وجه مخالفيه. وليست كفته بأرجح من كفـة مخـالفيه. كـلاهما لا يعلم يقـينًا ما يدفع دعـوى معـارضة ويثـبت دعواه. فالموقفان هنا مـتكافئان. وليس من حق أحد الخصمين أن يصـادر ما يقوله الآخر؛ لأنه ترجيح بلا مرجح.

فحين يقـول ابن تيمية لمجوزى المجاز لـن أسلم لكم بصحة هذا المذهب إلا إذا علمتم يقـينًا أن الألفاظ التى كان يتكلم بها الـعرب قبيل نزول القـرآن وفى عصر نزوله لم تستعمل فى غير ما كانوا يستعـملونها فيه ليسلم القول بالاستعمال الأول الذى تقيمونه مقام الوضع الأول الذى أنكرته عليكم.

إذا قال ابن تيميـة لخصومه هذا القول. وها هو ذا قد قـاله فعلاً. فإن من حق الخصوم أن يقولـوا له: سنظل نحن على مذهبنا من أن استعمال الـعرب فى عصر النزول وما قبله لألفـاظ اللغة هو الاستعمال الأول الذى أقـمناه مقام الوضع الذى أنكرته أنت علينا، حتى تعلم أنت يقينًا أن العرب قـبل النزول وقبل العصر المعلوم تاريخيًا كانوا قد استعملوا ألفاظ اللغة فى مـعان أخرى مغايرة لما كانوا يستعملونها فيه فى عصور التاريخ المعروفة فكان حريًا بالشيخ الإمام المشهود له بالعقل الزاخر، والذكاء الوافر أن يضع فى حسبانه هذه الحقـائق، فلا يخوض المعركة بسلاح يعلم أنه من الممكن محاربته به.

وحقـائق العلوم والفنون لا تبنى على الفروض والتـخمينات. ومما تجـدر الإشارة إليه أننا سوينا بين كفتى ابن تيمية وخـصومه. وليعلم القارئ أن هذه تسوية جدلية. والواقع يرجح جانب الخصوم؛ لأنهم بنوا مذهبـهم على ما هو مضبوط ومعلوم من الوقائع. والمعلوم الذى بنوا عليه مذهبـهم ولم ينكره أحد من علماء الأمة إلا الإمام ابن تيمية هو أن المعانى التى استعملت فيـها اللغة فى عصر النزول والفترة التى قبله وتقدر بمائـة وخمسـين سنة حين كـتبت السـيادة للغـة قريش على مـا سواها، هو

الاستعمال الأول، ولم ينازع فى هذا منازع وإن كان للعرب صياغات مجازية قامت فى ظل الاستعمال الحقيقى. وتلك هى طبيعة اللغة وواقعها الذى لا سبيل لإنكاره.

أما قوله: «وأيضًا فيلزم من هذا ألا يقطع بشىء من الألفاظ أنه حقيقة وهذا لا يقول به عاقل».

فهذا كلام صحيح. ولكنه يلزم من يقول إن استعمال العرب للغة فى عصر النزول وما قبله لم يكن استعمالاً أول. وهذا لم يقل به خصوم الإمام ابن تيمية. فليس فيهم من ليس بعاقل، والحمد لله.

• الإمام يقسو فى الحكم على معارضيه:

ابن تيمية كانت تسيطر عليه وهو ينكر المجاز مشاعر غاضبة لها أسباب نقدرها كل التقدير، وسنذكرها فيما بعد. هذه المشاعر الغاضبة أنسته الاعتدال والإنصاف، وهو الداعية العظيم الذى طالما حاول بعلمه وقلمه وجدله ومناظراته الدفاع عن الإسلام والعدل والإنصاف. وأبلى فى ذلك بلاء حسنًا لا يكاد يكون له مثيل بين علماء عصره.

أجل: أنسته الاعتدال فى البحث والإنصاف مع الخصوم، فراح يقسو عليهم فى الحكم إذ يقول فى الرد على من قسم اللغة إلى حقيقة ومجاز: «هذا التقسيم لا حقيقة له. وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا. فعلم أن هذا التقسيم باطل. وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول (؟!) بكل يتكلم بلا علم(؟!) فهم مبتدعة فى الشرع (؟!!) مخالفون للعقل (؟!!)»[1].

هذه قسوة غير مقبولة. ووصف لم يصادف محلاً. ولو صحت هذه الاتهامات لما سلم أحد من علماء الأمة منها، ولكانوا كلهم مبتدعة فى الشرع، مخالفين للعقل، لا يتصورون ما يقولون، ويتكلمون بغير علم فكل اللغويين والنحويين، وكل الأدباء والنقاد، وكل الإعجازيين والبلاغيين، وكل المفسرين والمحدثين، وكل الأصوليين والفقهاء هم مبتدعون فى الشرع؟!

---

(١) الإيمان (٩٢) ومجموع الفتاوى الكبرى (مرجع سابق).

الإمام الشافعى والإمام أبو حنيفة وصاحباه، والإمام أحمد بن حنبل، وإمام الحرمين، وفخر الإسلام البزدوى، والإمام الغزالى، وفخر الدين الرازى، وابن حزم، والآمدى، والبيضاوى، وابن الحاجب، وتلاميذ أئمة المذاهب، وهؤلاء هم أعلام الأصول والفقه كلهم مبتدعون فى الشريعة؟!

والإمام ابن جرير الطبرى، والقاضى ابن عطية، وجار الله الزمخشرى وهم أعلام المفسرين ورواد هذا الفن الجليل، هؤلاء مبتدعون فى الشريعة؟!

والإمام ابن قتيبة، وابن فورك، والشريف الرضى، وابن الأثير وهم من أبرز المدافعين عن الحديث، المعالجين لقضاياه الشائكة. هؤلاء كذلك مبتدعون فى الشريعة. بله اللغويين والنحاة، والأدباء والنقاد، وعلماء الكلام، والكاتبين فى الإعجاز مثل الخطابى والرمانى والقاضى الباقلانى، والإمام عبد القاهر الجرجانى، هؤلاء مبتدعون فى الشريعة ولو صح أنهم مبتدعون فى الشريعة. وعلى تراثهم تمضى الأمة. وتأخذ بقولهم فالأمة - إذن - ضالة - لا سمح الله. ومن يا ترى يسلم من هذا الاتهام إلا الإمام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وحفنة من القدماء قيل إنهم قد أنكروا المجاز؟!

أجل إنها قسوة لم تصادف محلاً. فعفا الله عن هذا الإمام الجليل. وسوف نلتمس له العذر فيما قال، وكفى المرء نبلا أن تعد معايبه.

• نفى أثر الإضافة فى تحقيق المجاز:

لما أنكر الإمام ابن تيمية المجاز جملة، تتبع كل دعامة من دعاماته فأنكرها وما لم يستطع إنكاره منها على سبيل الجزم نازع فى بعض خصائصها لكى يسد الطريق من كل نوافذه أمام القائلين بالمجاز. فقد أنكر الوضع كما تقدم. ولما وقع فى خلده أن مجوزى المجاز قد يتشبثون بالاستعمال الذى أثبته مكان الوضع، وغيره مقبول منه أن ينكر الاستعمال الذى كان قد أثبته فرارا من إثبات الوضع راح ينازع فى خصيصة من خصائص الاستعمال. فقال لمعارضيه ومن يدريكم أن ذلك الاستعمال الذى شاع فى عصر النزول ومن قبله هو أول استعمال وقع فى اللغة، أفليس جائزا أن يكون للعرب استعمال سابق على الاستعمال الذى عهدتموه عنهم واعتبرتموه حقيقة، والخروج عليه مجازا[1]؟

(١) تقدم منذ قليل مناقشته فى هذه الشبهة فارجع إليه إن شئت.

ولما فرغ من هذه المنازعات عمد إلى الإضافة التى يعتبرها مجوزو المجاز - أحيانا - قرينة وطريقة من طرائق تحقيق المجاز. وزعم أن تلك الإضافة لا يتحقق عنها مجاز كما يدعى مجوزو المجاز وله فى ذلك كلام طويل. وها نحن أولاء نذكر فقرات من كلامه ونتعقبها بالبحث والنقد.

قال رحمه الله: «... ثم هؤلاء الذين يقولون هذا، نجد أحدهم يأتى إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيدة، فينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدعى أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها نطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة، مثل أن يقول: حقيقة العين هو العضو المبصر. ثم سميت به عين الشمس، والعين النابعة، وعين الذهب، للمشابهة، لكن يقولون: إن هذا من باب المشترك، لا من باب الحقيقة والمجاز، فيمثل بغيره، مثل لفظ الرأس، يقولون: هو حقيقة فى رأس الإنسان، ثم قالوا: رأس الدرب لأوله ورأس العين لمنبعها ورأس القوم لسيدهم، ورأس الأمر لأوله، ورأس الشهر، ورأس الحول، وأمثال ذلك على طريق المجاز.

وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجردا، بل يجدون أنه استعمل بالقيود فى رأس الإنسان، كقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] ونحوه وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعانى»[١].

• مراده من هذا الكلام:

حاول المؤلف - هنا - أن يثبت أمرين:

الأول: أن الألفاظ فى اللغة لم ترد إلا مقيدة فادعاء ورودها مجردة ليكون المجرد منها حقيقة، والمقيد مجازا غير معلوم أو هو محال.

الثانى: التسوية بين نوعين من الإضافة، وهما: ما أضيف فيه الشىء لما حقه أن يضاف إليه، ويجرى عليه، والثانى ما ليس حقه أن يضاف إليه ما أضيف إليه.

مثال الأول: رأس الإنسان.

(١) الإيمان (٩٣) وما بعدها، ومجموع الفتاوى الكبرى.

ومثال الثانى: رأس الأمر أو رأس الجبل، أو رأس الدرب ورأس القوم.

وكلا الأمرين اللذين حاول المؤلف إثباتهما متنازع فيهما ونقول متنازع فيهما مكان أن نقول: كل الأمرين باطل تأدبا مع هذا العالم الجليل الذى لا يمنعنا حبنا وتقديرنا له من الاختلاف معه فيما ليس بصواب.. ولا عصمة لإنسان إلا أن يكون رسولا مبلغا.

فدعواه عدم التجرد من القيود منقوض. وإلا فماذا يقول الإمام ابن تيمية ومن يجاريه فيما ذكره الخليل بن أحمد الفراهيدى[1]: «باب العين والجيم والراء معهما: رجع، رعج، عجر، عرج، جعر، جرع...».

فهذه ست أفعال استعملت مجردة من كل قيد فلم يذكر لها فاعل، ولا هى فى حاجة إليه، ولم تضف إضافة تسد مسد الفاعل. بل لم يرد بها إلا مجرد اللفظ مسرودا سردا مطلقا.

ويقول الخليل فى باب العين والكاف والدال: «عكد، دعك، دكع، .... عدك، كدع، كعد»[2].

وهذه ستة أفعال تصرفت إليها المادة، نبه الخليل على الثلاثة الأول بأنها مستعملات، وعلى الثلاثة الأخر بأنها مهملات، فأين القيود فيما ذكره الخليل يا ترى؟!

بل إن الرأس نفسه جاء مجردا عن القيود، ففى اللسان: رأس: رأس كل شىء أعلاه، والجمع فى القلة: أرؤس، وآراس. ورؤس[3].

وهذا المبحث إذا تتبعنا كل ما ورد فيه خرجنا عن المطلوب من القصد والاعتدال. وما أظن أن دعوى الإمام ابن تيمية هنا بمفيدة له فى النزاع؛ لأن لنا مسلكا آخر فى دفعها، فمن قال بوقوع المجاز فى اللغة لم يذهب إلى التجرد المحض فى الألفاظ حتى يكون المقيد منها مجازا والمجرد حقيقة. وإنما أراد

---

(١) كتاب العين، مادة: رجع. ط: الأب انستاس الكرملى بغداد ١٩١٣م.

(٢) نفس المصدر (١٠٦).

(٣) لسان العرب (٣/ ١٥٣٣).

بالتجرد التجرد من قيود خاصة إذا وجدت وجد المجاز، وإذا خلا الكلام منها كان الكلام حقيقة. وهذا ما سنذكره فى مناقشة دعواه الآتية:

● تسويته بين نوعي الإضافة:

سوى الإمام ابن تيمية بين إضافة الشىء إلى ما حقه أن يضاف إليه مثل رأس الإنسان، وبين إضافة الشىء إلى ما ليس حقه إن يضاف إليه مثل رأس الجبل، ورأس الأمر، ورأس القوم وهذه التسوية غير مسلمة ولا هى صحيحة.

فالرأس فى الإنسان هو العضو المعروف المنتصب فوق عنقه وحين يقال: رأس الإنسان فالإضافة حقيقية[1]. ويتبادر إلى الذهن فى الحال تصور ذلك العضو وهيئته الخاصة به، ولذلك لما نزل قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ..﴾ [المائدة: ٦] فهم المسلمون ما المقصود من كلمة «رءوس» فصار مسح الرأس فرضا من فرائض الطهارة الصغرى (الوضوء) ولم ينصرف ذهنهم إلى سوى ما هو معروف فى اللغة التى جرى بها الخطاب.

ولهذا فإن علماء الأصول، والإمام ابن تيمية خير من يعلم ذلك، عدوا هذه الآية من قبيل «الحكم» والظاهر والنص الصريح لوضوح الدلالة على المراد منها دون أى احتمال آخر يجوز إيراده فى فهم الآية.

فالمسح هو ما كان أخف من الغسل، والرأس غير الرجل، وغير اليد. وإضافته إلى ضمير المخاطبين عينت المراد تعيينا لا لبس فيه ولا احتمال.

والتجرد عن الإضافة فيما لو قيل: «الرؤوس» مثل الإضافة فى الوضوح للمعهود من دلالات اللغة.

وكذلك لما نزل قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ..﴾ [المائدة: ٤٥].

لم يفهم المسلمون من العين إلا العضو الباصر، ولا من الأنف إلا العضو الشام، ولا من الأذن إلا العضو السامع، ولا من السن إلا الجارحة القاطعة، مع أن

---

(١) انظر تعريف المحكم فى البرهان فى أصول الفقه (١/ ٤١٢). لإمام الحرمين.

هذه الألفاظ لم تضف إلى ما حقها أن تضاف إليه، ولكنها عرفت تعريفا يؤدى نفس المعنى الذى تؤديه الإضافة ولم ينصرف ذهن السامع إلى معنى آخر غير ما هو مراد فى أصل اللغة، لأن هذه الألفاظ تخلو من القيود المؤذنة بصرفها عن الظاهر.

• مقارنة بين إضافة الرأس فى موضعين مختلفين:

فى الآية الكريمة التى ساقها الإمام ابن تيمية أضيفت الرءوس إلى ضمير المخاطبين: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وفى حديث معاذ بن جبل قال له ﷺ من حديث طويل: «الا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟. قلت بلى يا رسول الله.

قال: رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد»(١).

فهل دلالة الإضافة فى الآية الكريمة مثل دلالة الإضافة فى الحديث الشريف؟

إن الرأس فى الآية جسم معروف يشغل حيز من الفراغ، أما فى الحديث فهو معنى معقول وكيفية من الكيفيات الذهنية، الرأس فى الآية مادة، وفى الحديث تجريد، فكيف تصح التسوية بين دلالتى هاتين الإضافتين؟

وأى عاقل يتصور تلك التسوية؟!.

وإنما الذى يتصوره العقل، ويدركه الذوق، وتنبئ عنه اللغة أن الرأس فى الحديث محمول على التشبيه بالرأس الذى هو عضو ومادة ترى بالعين الباصرة، وتمس وتمسح باليد فحين كان هذا الرأس هو أعظم ما فى الإنسان لما أودع الله فيه من أسرار ودقائق وطاقات، وبه قوام الحياة، ومراكز الإحساس والشعور والتفكير، وله من العلو الحسى مثل ما له من الشرف الكيفى شبه به نظائره من الحقائق الأخرى.

فالإسلام رأس الأمر كله، ومن خلا من الإسلام صار أمره جسما بلا رأس، وليس لجسم بان عنه رأسه قيمة وعاد جثة هامدة لاحراك بها ولا حياة.

---

(١) رواه الترمذى فى باب الإيمان وصححه.

والأمر نفسه الذى كان الإسلام رأسه معنى معقول، وكيفية لا تلمس ولا ترى.

وكذلك الإسلام إنما هو قيم وفضائل وسلوك، فعبارة: رأس الأمر الإسلام شعاع رقيق شديد اللمعان، بالغ التجريد، يدرك بآثاره الحميدة دون أن ترى أمرا له رأس.

أما الرأس فى الآية، فهى تلك الكتلة التى لو سأل عنها طفل أباه لوقفه على حقيقتها بوضع يده عليها قائلا: هذا هو الرأس ولكن أين رأس الأمر - يا ترى - من الرأس فى الآية الكريمة وليس الرأس وحده، ولكن معه عمود الأمر، وذروة سنام الأمر فما هو وأين هو عمود الأمر، وما هى أبعاده وحجمه؟! وأين هى ذروة سنام الأمر، وما شكلها.؟!

إن بلاغة الرسول هنا لم تطالب معاذا - وكلنا معاذ - أن يحقق للأمر رأسا هو الإسلام، ولا عمودا هو الصلاة، ولا ذروة سنام هو الجهاد، ولو طالبته لأعيته وأعجزته، بل وفتنته، ولكنه عليه السلام، وقد أدبه ربه فأحسن تأدبه، وأخضع له سحر البيان، شبه كلا من الثلاثة: الإسلام، والصلاة، والجهاد، بما يكشف عن جلالها وخطرها، وعظمتها وشرفها، واللغة إنما تعرف الرأس على وجه التحقيق لمن كان ذا حياة، وأشرف الأحياء الإنسان وإنما تعرف العمود على التحقيق للخيام والبنيان، وإنما تعرف ذروة السنام على التحقيق لنوع عظيم الخلق من الحيوان، والرأس فى الحى هو قوام الحياة، والعمود فى الخيام والبنيان هو قوام قيامها والسنام في ذلك الحيوان، هو أعلى ما فيه وأرفعه.

وإذا بان بطلان التسوية بين دلالتى الرأس فى الآية، وفى الحديث بأن بطلان التسوية بين رأس الإنسان، ورأس الدرب، ورأس القوم فى الأمثلة التى ساقها الإمام ابن تيمية عفا الله عنا وعنه فالرأس فى الإنسان رأس.

والرأس فى الدرب وما عطف عليه تشبيه وتمثيل.

وليس للتسوية بين دلالتى الإضافتين من سبيل أو دليل.

• ومقارنة بين نواجذ ونواجذ:

النواجذ الأولى وردت فى قطعة من حديث شريف يوصى فيه الأمة بالاقتداء بسنته عليه السلام، وسنة الخلفاء الراشدين فيقول: «**عضوا عليها بالنواجذ**»[1].

والنواجذ الثانية وردت فى قول الشاعر[2]:

إذا هزه فى وجه قرن تهللت　　　نواجذ أفواه المنايا الضواحك

ومن البديه أن دلالة «النواجذ» فى الحديث تباين دلالة «نواجذ» فى بيت الشعر مع أن المادة واحدة. لأن الخطاب فى الحديث موجه إلى من له «نواجذ» على جهة الحقيقة.

أما «نواجذ» في بيت الشعر فقد أجريت على ما ليس له فى الواقع نواجذ.

فالمنايا هى ما يصيب الإنسان من صروف الدهر، وقد تخيلها الشاعر فى صورة الحيوان المفترس. فأثبت لها أفواها وأثبت لتلك الأفواه نواجذ، وأثبت لتلك النواجذ ضحكا، ولا أفواه ولا نواجذ، ولا ضحك على التحقيق. فهذه لغة الخيال وإبداعه ومن الذى يتصور معنى للنواجذ فى بيت الشعر مساويا للمعنى الذى يتصوره لها من الحديث الشريف..؟

• وبين العين.. والعين:

ثمَ.. من الذى يفهم من العين فى قوله تعالى: ﴿**أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ..**﴾ [المائدة: ٤٥] معنى مساويا لمعنى العين فى قول الشاعر:

كم بعثنا الجيش جرارا وأرسلنا العيونا[3]..؟

فمعنى العين فى الآية محصور فى العضو الباصر لا يتعداه إلى غيره، فاللفظ فيها مساو لمعناها لا يزيد ولا ينقص.

أما معنى العين فى بيت الشعر فأضعاف أضعاف اللفظ فيها لأنه لا يقف عند حد العضو الباصر، بل يتعداه ليشمل الهيكل الضخم المنتظم لذلك العضو

---

(١) رواه الترمذى وحسنه.　　　(٢) انظر مجالس ثعلب (٣٩٥).

(٣) من شواهد المتأخرين على المجاز المرسل.

الدقيق الخطير الشأن فى تأدية المعنى المسوق له الكلام[1] لا يختلف حول ذلك عقل ولا ذوق ولا واقع.

وبناء على هذا نقول إن دلالة «عين الإنسان» تباين دلالة «عين الشمس، وعين البئر، وعين الذهب» فى الأمثلة التى أوردها الإمام ابن تيمية وحاول إثبات التساوى بين دلالاتها.

أما حين يقال: ابن الإنسان وبنت الإنسان ويقال: ابن الفرس وبنت الفرس فلا نعلم أحدا ممن يقول بالمجاز إن ما أضيف إلى الإنسان فيها حقيقة، وما أضيف إلى الفرس مجاز، فالإضافة فى كلا الحالين من باب الحقيقة، وما إضافة ما أضيف إلى الإنسان هنا بأحق من إضافة ما أضيف إلى الفرس وإن وجد من يفرق بينهما فيجعل الأول حقيقة، والثانى مجازاً فهو على شفا جرف هار؟

• محاولة مرفوضة:

حاول الإمام ابن تيمية أن يجعل الأعضاء التى تضاف إلى الحيوان سواء كان إنسانا أوغير إنسان حين تضاف إلى الجمادات أن يجعل إضافتها إليها مثل رأس الجبل.. وفم الوادى، وظهر الجبل، حقيقة وليست مجازاً[2].

وهذه محاولة مرفوضة. فليس للجبل رأس وإنما له قمة. وهذه القمة تشبه بالرأس فى العلو فيستعار لها اسمه، وليس للوادى فم وإنما له مدخل، وهذا المدخل يشبه بالفم فيستعار له اسمه وليس للجبل ظهر، وإنما له متن قوى يشبه بالظهر فى القوة، فيستعار له لفظه الخاص به.

والإمام ابن تيمية مفت ملأ ربوع الكون بفتاواه، فماذا كان سيقول لو كان سأله سائل عن الحكم الشرعى في رجل أزاح رأس رجل عن جسده عمداً، وهو فى غير سكر ولا غيبوبة ولا جنون ولا جهاد فى سبيل الله؟

إنه كان سيقول: يفعل به قصاصًا مثلما فعل بأخيه.

---

(١) لأن المراد من «العين» فى البيت الربيئة الذى يستطلع أخبار العدو. وللعين فى تحقيق المراد هنا شان عظيم، لذلك صح التجوز بها عن الشخص المستطلع.

(٢) انظر كلامه فى الإيمان (٩٥).

ولو كان قد قيل له: فلان أزاح رأس الجبل عن جسده فماذا كان يقول؟ وهل كان سيرى أن جريمة بشعة وقعت ينال من فاعلها ما نال هو من الجبل؟!

وابن تيمية لا يمانع أن يقال: قمة الجبل كرأس الإنسان فى الارتفاع. لبعد هذا التشبيه عن المجاز، ولكنه يمانع أن يقال: رأس الجبل مستعار من رأس الإنسان. والمعنى فى الحالتين واحد بيد أن الثانى فيه مبالغة فى التشبيه. والتفرقة بين المثالين ليحكم بجواز أحدهما ومنع نظيره تحكم ليس له دليل.

• فقرة هى حجة عليه:

ومما قال الإمام ابن تيمية فى هذا المجال: «وأيضًا من الأسماء ما تكلم به أهل اللغة مفردًا، كلفظ الإنسان ونحوه. ثم قد يستعمل مقيدًا بالإضافة، كقولهم إنسان العين وإبرة الذراع ونحو ذلك. وبتقدير أن يكون فى اللغة حقيقة ومجاز، فقد ادعى بعضهم أن هذا من المجاز، وهو خلط؛ فإن المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له. وهنا لم يستعمل اللفظ، بل ركب من لفظ آخر، فصار وضعًا آخر بالإضافة..»[1].

وهذه مغالطة من المؤلف. فإن مفردات هذا التركيب الإضافى قد استعملت من قبل. فإنسان قد استعمل فى ابن آدم من قبل فكان استعماله فيه حقيقة. ثم استعمل مضافًا للعين وليس للعين إنسان حقيقى بل هى جزء منه، فكان استعمال «إنسان» مضافًا للعين مجازاً.

وكذلك لفظ «إبرة» استعمل من قبل للدلالة على تلك الآلة المصنوعة من الحديد، التى تخاط بها الثياب، فكان استعماله فيها حقيقة، ثم لما استعمل مضافًا للذراع وليس للذراع إبرة، وإنما هو مشبه بها كان هذا الاستعمال مجازاً.

فابن تيمية لم يستفد من هذه الفقرة لأنها لم تحقق له المراد، وهى من جهة أخرى حجة عليه فى بعض ما سبق أن قرره وجزم به. وذلك حين قال إن اللغة ليس فيها ألفاظ إلا وهى مقيدة. ولم يرد فيها لفظ واحد مجردًا عن القيود[2].

---

(١) الإيمان (٩٥).　　(٢) انظر (٢٦) من هذه الدراسة.

ثم ها هو - هنا - يناقض ما قرره هناك، فيقول: «وأيضًا من الأسماء ما تكلم به أهل اللغة مفردًا كلفظ الإنسان ونحوه. ثم قد يستعمل مقيدًا بالإضافة..».

ألا تراه - رحمه الله - قد أثبت التجريد عن القيود - هنا - وكان قد نفاه قبلاً. فأيهما هو مذهب الإمام ومعتقده؟!

لا يقال إنه أراد من «الإفراد» هنا معنى آخر غير التجريد من القيود.

لأننا نقول إن قوله بعده «ثم قد يستعمل مقيدًا بالإضافة» دليل قاطع على أنه أراد من قوله «مفردًا» التجريد عن القيود، ولن يفيد فى ذلك نزاع.

أما بعلبك وحضر موت فامتناع المجاز فيها وفى كل تركيب مزجى أو إسنادى مثل برق نحره، وتأبط شرًا إذا قيل بنفى المجاز فيها من كل جهة[1] راجع إلى عدم التصرف فى حقيقة العبارة، وكل ما فيها انتقال المعنى من الانقطاع والطروء إلى الاستمرار واللزوم ونظائر هذا فى لغة العرب كثيرة.

فيقال فهِم بكسر الهاء للدلالة على حصول الفهم، ويقال: فهُم، بضم الهاء للدلالة على المبالغة وملازمة للمعنى لمن صدر عنه، أى صار راسخًا فى الفهم.

ولا يقال فى الأول حقيقة ولا فى الثانى مجاز؛ لأن المجاز يكون بين طرفين. ونحن فى هذه العبارات: أعنى: ما ركب تركيب مزج، أو إسناد، أو ما بنى على ضم العين من الثلاثى، ليس معنا إلا طرف واحد له حالتان.

وكذلك فإن من يقول بالمجاز لم يقل: إن كل خروج على المعنى الوضعى مجاز، بل للمجاز عندهم شروط وأركان إذا تحققت تحقق، وإذا لم تتحقق لم يتحقق. فالكناية والتعريض لم يقطع بمجازهما، وكذلك يقول الأصوليون: من حلف على عدم المشىء، وأراد من المشىء الأكل اعتبر كلامه لغوًا لا حقيقة ولا مجازًا.

---

(١) الأصوليون يقولون إن فى مثل تأبط شرا مجازا لأن الفاعل بعد زوال الفعل عنه يكون إسناد الفعل إليه مجازا كقولنا: فلان أكل بعد فراغه من الأكل.

لا حقيقة لأن الأكل لم يعبر عنه بالمشىء لغة، ولا مجازًا لعدم المناسبة بين المشىء المعبر به عن الأكل، وبين الأكل[1].

فهذا خروج على الاستعمال. ولم يقل أحد بمجازيته، وإنما هو لغو شبيه بكلام من اعتراه بله أو جنون.

فالقائلون بالمجاز لا يحسبون كل أصفر دينارًا، وإنما هم يدركون ما يقولون. ويفرقون بين صفرة الذهب، وبين صفرة الأفاعى والعقارب والحيات.

• دور الإضافة فى تحقيق المجاز:

إن الذى ذكره الإمام ابن تيمية مخالف لما يشبه الإجماع بين علماء الأمة، ومجاف لمذاهب العرب فى الإفصاح والبيان، وما أثر عنهم من طرائق التعبير، ومناف للتذوق الأدبى والإحساس الجمالى، ومهدر لدور بعض الإضافات فى التلون الدلالى والتصوير البيانى الذى اختصت منه اللغة العربية - لغة الإعجاز والتنزيل - بأوفى نصيب.

لقد كانت الإضافة إلى ما ليس حقه أن يضاف إليه ما أضيف إليه لافتة لأذهان العلماء والمصنفين فى فنون اللغة العربية، وفى مقدمتهم شيخ النحاة واللغويين سيبويه، حين عرض لقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] الذى أطلق عليه أنه جاء على طريق الاتساع فى اللغة. وكل من جاء بعد سيبويه، أو كان معاصرًا له وكتبوا فى معانى القرآن استوقفتهم هذه الآية وقالوا فيها بمثل قوله إلى أن ابرز واشتر مصطلح المجاز فهجروا مصطلح الاتساع إلى مصطلح المجاز، أو جمعوا بينهما فى التوجيه والكشف عن أسرار التعبير.

وكان لهذا النوع من الإضافة دور أصيل فى درك المجاز العقلى، والاستعارة بالكناية.

وعلى يدى الإمام عبد القاهر الجرجانى قويت هذه الملاحظة، ووقف رحمه الله أمام قول بعض الشعراء وقفات نقدية جادة صار قوله فيها نبراسًا لمن جاء بعده وإلى عصرنا هذا.

---

(١) ينظر: التنبيه على تخريج الفروع على الأصول للأسنوى- (١/ ١٠٠).

ومن قبله وقف بعض الأدباء النقاد والمحدثين[١] أمام صور من الحديث النبوى وتأملوا فى أثر الإضافة فيها فى مثل: حلا قيم البلاد، وأصابع الرحمن، وتركوا لنا آثارًا وتحليلات بلاغية طيبة الجنى كاشفة عما فى التصوير النبوى من سحر البيان. وقد تقدمت أمثلة كل هذه فى القسم الأول فلا داعى لإعادة ما ورد فيه. وإن كان لابد من مثال يوضح المقال فلنذكر مثلاً واحدًا لم يرد فيما تقدم يكشف عن هذه الخاصة البيانية، وأن الإضافة نوعان:

- نوع لا يخرج الكلام عن حقيقته الموضوع هو من أجلها. مثل رأس الإنسان ويده ولسانه.

- ونوع محال أن تبقى معه دلالة الوضع وإن ادعى هذه الدعوى عالم جليل وسلفى كبير. طبقت ذكراه الآفاق[٢].

وللشعراء آثار رائعة فى الشكوى من قلة الحظوظ، وتصوير لوعاتهم تصويرًا بارعًا ومن ذلك قول أبى دعبل الجمحى المعروف بابن قنبر:

ولولا اعتصامى بالمنى كلما بدا لى اليأس منها لم يقم بالهوى صبرى

ولولا انتظارى كل يوم جدى غد لراح بنعشى الدافنون إلى قبرى

وقد رابنى وهن المنى وانقباضها وبسط جديد اليأس كفيه فى صدرى؟![٣]

فى هذه المقطوعة لوحة فنية تتمثل روعتها فى البيت الأخير منها، الذى جسم فيه المعنى تجسيمًا يكاد يرى ويحس.

وقد جعل الشاعر لليأس كفين، وجعله ممسكًا به يكاد يخنق أنفاسه، ويحطم عظام صدره. وهذه طريقة من طرائق البيان مأثورة. يصنعها الخيال الخصب ويتملاها الذوق فتسرى إليه نشوة الطرب لجودة التصوير وإن كان المعنى من حيث هو مقبضًا داعيًا للرثاء.

---

(١) مثل ابن قتيبة. والشريف الرضى. وابن فورك والخطابى.

(٢) اعنى الإمام ابن تيمية رحمه الله.

(٣) ينظر دلائل الإعجاز (٤١٣) تحقيق د/ محمد عبد المنعم خفاجى.

فاليأس ليس له كفان. ولا هو جسم من الأجسام. فكيف ساغ لشاعرنا أن يدعى له ما ليس فيه؟ وما طريقة هذا التصوير؟

يجيب شيخ البلاغيين فيقول: «ليس المعنى على أنه استعار لفظ الكفين لشيء، ولكن على أنه أراد أن يصف اليأس بأنه قد غلب على نفسه، وتمكن فى صدره. ولما أراد ذلك وصفه بما يصفون به الرجل بفضل القدرة على الشيء، وبأنه متمكن منه، وأنه يفعل فيه كل ما يريد كقولهم: قد بسط يديه فى المال ينفقه، ويصنع فيه ما يشاء.. فليس لك إلا أن تقول: إنه لما أراد له ذلك جعل لليأس كفين، واستعارهما له»[1].

هذا هو الفهم الصائب لمرامى الكلام. والتوجيه الصادر لأسرار التراكيب فيه. وما أبعد الفرق بين أن تقول: بسط فلان كفيه فى صدرى وأن تقول: بسط اليأس كفيه فى صدرى؟! فليست دلالة الإضافة فى الأول كدلالة الإضافة فى الثانى. فالأولى لا ادعاء ولا تخييل فيها كما ترى والثانية لم تقم إلا على التمثيل والتخييل المجازى.

• خلاصة ونتيجة:

بان مما تقدم أن تسوية الإمام ابن تيمية بين نوعى الإضافة المتقدمين فى أن كلا منهما حقيقة فيما أضيف إليه تسوية لم تقم على أساس علمى سليم. وإنما هى مجرد ادعاء مراده منها نفى المجاز من أية نافذة أطل منها.

لقد خالف الإمام ابن تيمية ما يمكن أن يقال إجماع علماء الأمة. أيًّا كانت انتماءاتهم الفكرية، ومنارعهم العلمية. وقد تقدم القول إنهم يدخلون ثلاث نسب فى دائرة المجاز، وهى:

- النسبة الوقوعية كصدور الفعل من غير فاعله.
- النسبة الإيقاعية، كإيقاع الفعل على غير مفعوله.

---

(١) دلائل الإعجاز (٤١٣) للإمام عبد القاهر الجرجانى.

• النسبة الإضافية كإضافة الشىء إلى غير ما حقه أن يضاف إليه.

ومثال الأولى: إن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطًا أو يلم[1]. لأن الإنبات فعل الله. والربيع مجرد زمان وقع فيه الفعل.

ومثال الثانية: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] لأن المسئول أهلها لا هى[2].

ومثال الثالثة: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] والليل والنهار لا مكر لهما يضاف إليهما. وإنما هما زمان المكر[3].

هذا.. وسيأتى للإضافة حديث آخر بعد الفراغ من مناقشة المؤلف فى إنكار أثر القرائن فى تحقيق المجاز بإذن الله.

• دعوى المؤلف التسوية بين القرائن:

ما يزال الإمام ابن تيمية ماضيًا فى دعاوى الإنكار والتسوية بين المتغايرات. فكما أنكر المجاز قبلاً إنكارًا شديدًا، ثم أنكر الوضع اللغوى وأثبت مكانه الاستعمال، ثم أنكر أن يكون الاستعمال الذى عرفناه عن العرب فى عصر النزول ومن قبله هو الاستعمال الأول، ثم أنكر ظاهرة الإطلاق فى الألفاظ وذهب إلى أن اللغة لم يرد فيها لفظ واحد خال من القيود، وإن ناقض نفسه فى هذه الدعوى كما تقدم، ثم أنكر أن يكون بين النسب الإضافية اختلاف بحيث يكون الكلام مع بعضها حقيقة، ومع بعضها الآخر مجازًا، وذهب إلى التساوى بين كل النسب الإضافية فى أنها لا يخرج الكلام معها من الحقيقة إلى المجاز. وقد تقدم الحديث عن كل هذه القضايا مفصلاً [4]. وعهدنا به هنا قريب على طرف التمام. بعد هذا كله عمد الإمام ابن تيمية - بعد جولة طويلة من النقاش - إلى إنكار أن يكون فى الكلام قرائن يتولد عنها المجاز. وذهب إلى التسوية بين كل القرائن التى لا يخلو منها - عنده - كلام فليس منها ما يتولد عنه مجاز على الإطلاق. فكل القرائن

---

(١) انظر (٢٣) من هذه الدراسة.

(٢) دلائل الإعجاز (١٠).

(٣) نفس المصدر (٢٦).

(٤) انظر- إن شئت الفصل الذى تقدم قبل هذا من إنكاره الوضع اللغوى إلى نهايته.

والقيود الكلام معهـا باق على حقيقته اللغوية، ومن حاول التـفرقة بين قرائن يبقى معها الكلام على حقيقته، وقرائن يصير معها الكلام مجازاً. فهو عند الإمام طالب مستحيل وإن أقام على صحة مدعاه أقوى دليل؟!

ومع أن المؤلف وسع دائرة النـقاش فـيـما نحـن بصدده الآن من حـديثـه عن القرائن، وشمل حـديثه مناهج النحويين والأصوليين والفقهـاء بالإضافة إلى منهج البيانيين، فـإننا - توخيا للإيجاز - سـنعـمد إلى فقرة واحـدة من كلامـه جـامعة لكل ما تفرق فيه من قضايا ومشكلات. ونجعلها الأساس. ثم نناقش ما يدخل فى منهج هذه الدراسة فى إطار تلك الفقرة وهى قوله عفا الله عنا وعنه:

«فإن قـيل: أريد بعض القرائن دون بعض. قـيل له: اذكر الفصـل بين القرينة التى يكون معهـا حقيقة. والقرينة التى يكون مـعها مجاز. ولن تجد لذلـك سبيلا تقدر به على تـقسيم صـحيح معـقول. ومما يدل على ذلك أن الناس اخـتلفوا فى العام إذا خص: هل يكون استعماله فيمـا بقى حقيقة أو مجاز؟ وكذلك لفظ الأمر إذا أريد به الندب، هل يكون حقيقة أو مجاز؟ وفى ذلك قولان لأكثر الطوائف:

لأصحـاب أحمـد قولان. ولأصـحاب الشـافعى قـولان. ولأصحـاب مالك قولان»[1].

ومن النظرة الأولى فى هذه الفقرة يدرك أن الإمام ابن تيمية أدار الأمر فيها على محورين:

الأول: فرض نظرى واجه به خصومة طالبهم فيه بتحديد الفرق بين القرائن التى يكون الكلام معها حقيقة. والقرائن التى يكون الكلام معها مجازاً.

والثانى: دليل نقلى: خلاصته أن الناس - ويقـصـد الأصـوليين والفقهاء بدليل ما ذكـره فى آخر الفقـرة - مختلفـون فى العام إذاً، هل تكون دلالتـه على الباقى حقيقته أو مجازاً. كما اختلفوا فى الأمر إذا أريد به الندب هل تكون دلالته حقيقة أو مجازاً؟!

---

(١) الإيمان. (٩٨) ومجموع الفتاوى، الكبرى (١٤/ ١٠٠).

وسنبدأ بمناقشته فى دليله النقلى ثم نتبعه الحديث عن فرضه النظرى فيما يأتى:

ونناقش دليله النقلى من نظرين:

الأول: نظر من حيث الشكل.

والثانى: نظر من حيث المضمون.

أما الأول: فإن ما ذكره المؤلف لا يصلح دليلا على صدق مدعاه. ومدعاه كما تقدم نفى الفروق بين القرائن التى يكون الكلام معها حقيقة والقرائن التى يكون معها الكلام مجازا. بمعنى: أنه لا توجد قرائن يترتب على اعتبارها مجاز فى اللغة بوجه عام، وصولا إلى أن من يقسم الكلام إلى حقائق ومجازات فتقسيمه باطل لعدم وجود القرائن التى يدعيها مجوزو المجاز.؟

فكان حريا بالمؤلف أن يقدم ما يفيده فى إثبات دعواه لا أن يسوق كلا ما هو من أعلم من يرى عدم جدواه فى موضوع النزاع فهذا الدليل من حيث الشكل مدفوع؛ لأنه لم يتضمن كلاما فى القرائن التى ينازع الإمام فى وجودها.

وأما النظر فى دليله من حيث مضمونه فهو ادخل فى البطلان. وهذه دعوى منا فى حاجة إلى دليل.

والدليل ميسور؛ لأن ما نقله الإمام نقلا إجماليا عن أصحاب الأئمة الثلاثة أحمد والشافعى ومالك لا يفيده فى إنكار المجاز بناء على إنكار مقدماته ومقوماته.

فالخلاف الواقع بينهم، والذى أشار إليه الإمام نفسه يتلخص فيما يأتى:

- أنهم اختلفوا على قولين فى الصيغ الموضوعة للعموم إذا خصت بمخصص هل تصبح دلالتها على الباقى بعد التخصيص مجازًا أم حقيقة؟
- واختلفوا فى الأمر المفيد للندب هل هو مجاز أم حقيقة؟

ومعنى هذا أنهم لم ينازعوا فى المجاز نفسه هل واقع أو غير واقع فى اللغة.

فالذى اختلفوا حوله مسائل فرعية. ولم يتعرضوا لوقوع المجاز عمومًا.

ومعنى هذا - كذلك - أنهم مسلمون بالمجاز لم ينازعوا فيه فهو عندهم واقع. وإنما الذى وقع فيه الخلاف هل يشمل المجاز العام إذ خصص بمخصص وهل الأمر إذا استعمل فى الندب يكون استعماله فيه مجازا أم غير مجاز.

فأنت ترى أن المجاز نفسه بعيد عن الخلاف الذى أشار إليه الإمام فكيف تصلح حكاية هذا الخلاف عندهم على إبطال القول بالمجاز، وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وهو موضوع النزاع الذى أثاره الإمام وساق هذا الخلاف دليلا على صحته؟

إن هذا النقل كان سيفيده لو كان حول المجاز نفسه واقع أو غير واقع أما وخلافهم حول مسألتين فرعيتين فليس فيه للإمام دليل ولا شبه دليل. ومن يذهب إلى خلاف هذا فقد أحال وأوغل فى العناد.

ومن الخير أن نشير إلى كلام العلماء فى العام إذا خصص، وهى إحدى المسألتين اللتين استدل بهما الإمام ابن تيمية:

• مذاهب الأصوليين فى العام المخصص:

للأصوليين فى العام إذا خص بمخصص معتبر مذاهب شتى، أشار الأسنوى إلى أربعة منها فقال:

«الجمهور على أن العرب وضعت للعموم صيغا تخصه فإن استعمل للخصوص كان مجازا.

وعكس جماعة. وقال القاضى اللفظ مشترك بينهما. واختار الآمدى التوقف»[1].

فهذه أربعة مذاهب. ما عزاه للجمهور منها هو القول بالمجاز دفعة واحدة.

أما غير الجمهور فمنهم من قال: إنه حقيقة عكس مذهب الجمهور ومنهم، وهو القاضى الباقلانى، فإنه قال بالاشتراك وتوقف الآمدى، فلم يقل حقيقة، ولم يقل مجازاً[2].

(١) التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول (٢٩٦).

(٢) سيأتى لرأى القاضى توضيح آخر بعد قليل.

ثم أشار الأسنوى إلى مذهب خامس حكاه بصيغة التمريض فقال: «وقيل بالتوقف فى الإخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهى»[1].

والقول الذى عزاه للجمهور، وهو صيرورة العام بعد التخصيص مجازا مخالف لما ذكره الإمام ابن تيمية، فقد حكى فيه الخلاف المذهبى على قولين. ولم يشر لمذهب الجمهور، فهل كان ذلك تعمداً منه، أم عدم استحضار؟ لا نجزم بشىء. ولكن الذى نقوله إن فى ذكر مذهب الجمهور توهينا لما ذهب إليه الإمام رحمه الله.

أما غير الأسنوى، فقد نقل عن الأصوليين ثمانية مذاهب تراها فى النص الآتى:

«العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة.. ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة وأكثر االشافعية.. العام المخصص حقيقة. قال إمام الحرمين من الشافعية، وبعض الحنفية.. العام المخصص حقيقة فى الباقى مجاز فى الاقتصار عليه.. وروى عن الشيخ الإمام أبى بكر الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصص حقيقة.. وروى عنه كما نقل الحنفية، وهم بنقل مذهبه أجدر فإنهم أعرف بمذاهب مشايخهم.. العام المخصص حقيقة إن كان الباقى جمعا. وقال أبو الحسين المعتزلى وبعض الحنفية العام المخصوص حقيقة إن خص بغير مستقل، وإن خص بمستقل فمجاز.

قال القاضى أبو بكر الباقلانى من الشافعية: العام المخصوص حقيقة إن خص بشرط أو استثناء. والمخصوص بغيرهما مجاز.

وقال عبد الجبار المعتزلى: العام المخصوص حقيقة إن خص بشرط أو صفة. وإن خص بغيرهما فمجاز.

وقيل هو حقيقة إن خص بلفظى، ومجاز إن خص بغيره كالعقل والحس والعادة»[2].

---

(١) التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول (٢٩٦).

(٢) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١/ ٣١١- ٣١٣) والرأى المنسوب للقاضى الباقلانى فى هذا النص مختلف تماما عما نقله عنه الأسنوى فيما تقدم، فقد قال إنه توقف فيه. وهذا مناقض لما روى عنه هنا.

هذا حاصل الخلاف بين العلماء فى العام إذا خصص، وقد شمل النص آراء الأصوليين وبعض المتكلمين. وغير خاف أن الخلاف دار بينهم حول مسألة فرعية هل هى مجاز مطلقا. أم حقيقة مطلقا. أم مجاز بشرط، وحقيقة بشرط. ولم يمس خلافهم المجاز نفسه واقع هو أم غير واقع. بل هم مقرون باتفاق بوقوع المجاز ولم ينازع فيه أحد. فما الذى يفيد الإمام ابن تيمية من هذا الخلاف. ودعواه فى واد. والخلاف فى واد آخر..؟!

• دلالة الأمر:

لم يقتصر الأصوليون على تردد الأمر بين الإيجاب والندب حتى يكون فى الأول حقيقة. وفى الثانى مجازًا كما يفهم من كلام الإمام ابن تيمية.

ولكن كثيرا منهم ينازع فى أصل الدلالة أيهما حقيقة؟ والمذاهب فى ذلك كثيرة ومتعددة تحتاج جمعًا وتحريرًا ليس هذا موضعه وقد أشار بعضهم إلى أن الأمر يستعمل فى ستة وعشرين معنى أحدها الوجوب(١).

وعزوا إلى الجمهور أن الأمر للوجوب حقيقة لغة وشرعا وعقلا وفى غير الوجوب مجاز(٢).

ومنهم من جعله حقيقة فى الندب ولا يفهم منه الوجوب إلا مع قرائن الحال أو المقال.

ومنهم من جعله حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو مجرد الطلب. ثم يفهم منه أحدهما: الوجوب أو الندب بمعونة القرائن(٣).

وذهب المعتزلة إلى أن الأمر حقيقة فى «رفع الحرج» مثل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] إذ ليس الأمر للوجوب فيجب الاصطياد على المخاطبين. ولا للندب كذلك. وإنما أفاد رفع الحرج الذى كان قائمًا وقت الإحرام(٤).

(١، ٢) حاشية البنانى على شرح المحلى على متن جمع الجوامع لابن السبكى (١/ ٣٧٢).

(٣، ٤) ينظر البرهان لإمام الحرمين (١/ ٢١٥).

ومن الأصوليين من ذهب إلى أن صيغة الأمر تستعمل فى كل معانيها استعمال المشترك.

فهذه أمهات المذاهب فى هذا «الأمر». ومهما كان الخلاف بينهم فى هذه المسألة، فهو خلاف لم يتناول أصل المجاز يكون أو لا يكون وإنما هو نزاع فى أحد مصدقاته، بعد الإقرار به بينهم، وبهذا يظهر لنا - بلا نزاع - أن هذا الخلاف ليس مفيدًا للإمام ابن تيمية فى إثبات مدعاه لاختلاف القضية التى وقع فيها الخلاف بينهم عن القضية التى أثارها الإمام وأراد الاستدلال على صحتها بالإشارة إلى هذا الخلاف.

أما البلاغيون فلا خلاف يذكر عندهم ويكون له شأن فى خروج الأمر من الوجوب إلى غيره. وقد تقدم لنا فى هذه الدراسة أنهم يعدون خروج الأمر إلى الندب أو التهديد أو الوعيد، أو التعجيز من قبيل المجاز، والراجح أنه من المجاز المرسل[1].

ويبقى أمامنا الآن مناقشة الإمام ابن تيمية فى دعواه نفى القرائن التى يكون معها الكلام مجازًا، وهذا ما نعرض له فى الصفحات التالية.

• دعوى التسوية بين القرائن:

عرفنا من كلام الإمام ابن تيمية فى القرائن أنه يذهب فيها مذهبين:

الأول: تعميمها فى كل أنواع الكلام فلا يخلو عنده واحد منها من اقترانه بقرينة. الأسماء والأفعال والحروف من باب أولى.

فاقتران الاسم بالألف واللام عنده قرينة؟!

وكون الفعل له فاعل أو مفعول قرينة؟!.

واحتياج الحرف إلى غيره ليظهر معناه قرينة؟!.

وهدف المؤلف من هذا التوسع والتعميم فى مسمى القرينة هو إبطال الإطلاق فى الكلام حتى لا يكون الكلام عند إطلاقه حقيقة وعند اقترانه مجازًا كما يقول خصومه من مجوزى المجاز.

---

(١) انظر (٢٣١) من هذه الدراسة.

المذهب الثانى: دعوى التسوية بين كل القرائن، فليس فى الكلام قرينة يصير معها الكلام حقيقة، وأخرى يصير معها الكلام مجازاً ويالغ فى هذا المجال وطالب خصومه أن يأتوا بفرق بين القرينة التى يترتب عليها المجاز، والقرينة التى لا يترتب عليها مجاز وقال ليس إلى ذلك من سبيل(١).

وهذا - منه - مصادرة على المطلوب - كما يقول المناطقة. إذ ليست القرينة كما ذهب هو من التعميم والتوسع والتسوية فالتعريف بالألف واللام وإن صحت تسميته قرينة من حيث اللغة واللفظ، فليس هو قرينة من حيث الاصطلاح. وهو - أعنى الاصطلاح - يخصص العام، ويقيد المطلق ليكون أقرب إلى الضبط، وأعون على تصوير المراد.

وكون الفعل له فاعل، أو مفعول قد يكون - فعلاً - قرينة دالة على المجاز، وقد يكون - وهو الغالب - غير دال على المجاز- ومجوزو المجاز يعرفون متى يكون الفاعل والمفعول والإضافة قرائن مجاز، ومتى لا تكون. فليسوا هم حاطبى ليل. بل صيارفة ونقدة وخبراء أساليب.

• ما هى القرينة؟

أحتاج إلى البحث فى القرينة - بصفة خاصة - فريقان من العلماء:

علماء البلاغة والبيان.

وعلماء الفقه وأصوله.

ولم أر لفريق منهم تعريف القرينة لغة، وإن رأيت تعريفهم لها اصطلاحًا.

وإذا جاز لنا أن نعرفها لغة بالنيابة عنهم فهى - كما يفهم من القواميس - مأخوذة من الاقتران بمعنى الضم والمصاحبة والملازمة ومنه قولهم لحليلة الرجل: قرينته. وللجيل الذى يعيش فى زمن معين: قرن. لأنهم متصاحبون ومتلازمون فى الزمن، كما أن حليلة الرجل مقترنة به حسًا ومعنى، ومصاحبة إياه وملازمة له(٢). أما تعريفها اصطلاحًا فلهم فيه ثلاث عبارات:

(١) انظر (٩٤) من هذه الدراسة.

(٢) ينظر: أساس البلاغة -صحاح الجوهرى- لسان العرب: مادة (ق ر ن).

القرينة: ما يفصح عن المراد من لفظ آخر.

القرينة: ما يفصح عن المراد من غير أن يستعمل فيه.

القرينة: ما يفصح عن المراد لا بالوضع[1].

التعريفان الأولان للصبان فى الرسالة. والثالث نقله هو عن العصام.

وأقرب هذه التعريفات للقبول التعريف الثالث؛ لأنه يشمل القرائن اللفظية والمعنوية والحسية. أما الأول فنص فى اللفظية فحسب. لأن «من لفظ آخر» يدل على أن القرينة لفظ، دل على معنى فى لفظ آخر فهو غير جامع.

وكذلك فإنه يدخل فى تعريف القرينة حروف المعانى فى نحو: ذهبت إلى السوق. فإلى وهو حرف معنى أفصح عن المراد فى لفظ آخر، وهو السوق؛ لأن الانتهاء وقف عنده، فهو غير مانع وأما تعريف العصام فإن قوله «لا بالوضع» يدخل المجاز نفسه فى القرينة؛ لأنه يفصح عن المراد لا بالوضع، فهو غير مانع كما ترى.

والذى آراه أن تعريف القرينة تعريفًا خاليًا من كل مآخذ على ما هو واقع فى كتب القوم إنما هو التعريف بالمثال لا بالحد المنطقى لذا يجب تتبع ما ذكروه على أنه قرينة المجاز فى كل أنواع المجاز ثم يقال هذه هى القرائن. مثلما مثل ابن مالك للفاعل فى قوله:

.... أتى زيد منيرًا وجهه نعم الفتى

مما عده النحاة تعريفًا بالمثال لا بالمقال. والذى دعانا إلى هذا أن التعريف الذى ارتضيناه من التعريفات الثلاثة المذكورة، وهو قوله: «ما يفصح عن المراد من غير أن يستعمل فيه» لا يخلو من مآخذ؛ لأنه ورد على رأى من يقول: إن القرينة شرط فى الدلالة على المجاز وليس ركنًا فيه. ولم يشمل رأى من قال إنها من أركان الدلالة[2].

---

(١) الرسالة البيانية (٨٥).

(٢) ينظر المطول (٣٥٠).

• **وظيفة القرينة:**

ذكرنا فيما تقدم تعريف القرينة، وأشرنا إلى الخلاف الواقع بينهم فى هل القرينة من تتمة الدلالة - كما يقول السعد وغيره - فتكون من أركان المجاز كالنقل والعلاقة. أم هى شرط فيه فتكون خارجة عن ماهية الدلالة؟

والذى نختاره أنها شرط وليست من تتمة الدلالة لتنتظم كل القرائن تحت مقياس واحد؛ لأن من قال: إنها من تتمة الدلالة وركن فيها يرد عليه القرائن الحالية فإنها لا تدخل فى بنية الكلام بل هى أمر يلاحظ من خارجه. فلو جارينا هذا المذهب لكان بعض القرائن داخلاً فى ماهية الدلالة، وهى القرائن اللفظية التى لها صورة فى الكلام.

وبعضها غير داخل، وهى القرائن الحالية والمعنوية؛ لأنها اعتبارات ذهنية مجردة لا وجود لها فى الهيئة اللفظية لذلك اخترنا ما اخترناه.

أما وظيفة القرينة فهى المقصود الأهم، ومن أجلها حظيت بعناية الباحثين من الأصوليين والبيانيين ووظيفة القرينة - كما يفهم من كلامهم فيها - رفع الاحتمال فى الدلالات وتعيين اللفظ للمعنى المراد منه عند المتكلم سواء كان ذلك فى المشترك برفع إحدى دلالاته أو دلالتيه وتخليصه لواحدة منها أو منهما[1].

أو رفع المعنى الوضعى عن اللفظ، وتخليصه للدلالة على المعنى المجازى.

ولهذا فإنهم حين يعرفون المجاز يقولون: الكلمة المستعملة، أو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعى أو هو استعمال اللفظ إلخ.

فوظيفة القرينة المجازية هى منع إرادة المعنى الأصلى ليزول اللبس من الكلام والبيان يقتضى ذلك الزوال «والمجازات لا تنفك عن القرائن الحالية والمقالية»[2].

---

(١) من الأصوليين من جوز حمل المشترك على كل معانيه، وروى ذلك الشافعى وآخرين: انظر مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٢٠) وشرح الأسنوى عليه (نهاية السول).

(٢) الطراز (١/ ٨٥ - ٨٦).

وأظهر مثال على ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ..﴾ [البقرة: ١٨٧][١].

وقصة الرجل الذى التبس عليه المعنى فى هذه الآية مشهورة، حيث فهم من الخيط فيها حقيقته فأتى بخيطين أبيض وأسود وجعل ينظر إليهما فلا يراهما فيظل أكلاً شاربًا حتى ذهب إلى النبى ﷺ، وقص عليه أمره.. ثم نزل قوله تعالى: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فعين المراد ورفع الإلباس فكان ذلك قرينة لفظية مانعة عن إرادة المعنى الحقيقى للخيط، منبئة عن التجوز فيه[٢].

فقرينة المجاز مانعة قطعًا عند البيانيين، وقرينة الكناية غير مانعة واشتراط المنع فى المجاز، وعدم اشتراطه فى الكناية ليس حذلقة لفظية وإنما أصل أنبت البلاغة عليه. ففى تشبيه الشجاع بالأسد الأمر مبنى على تناسى التشبيه لتحقيق المبالغة فى وصف الشجاع. فكان المنع من إرادة المعنى الحقيقى - الرجلية - أعون وأبلغ فى تحقيق المراد وفى كثرة الرماد كناية عن الكرم لا منع؛ لأن الكريم - وبخاصة فى البيئة التى كانت قد تكلمت بهذه العبارة - كان كثير الرماد فعلاً لكثرة طهو الطعام فى بيته الدال على كثرة الضيفان الدال على كثرة سخاء الكريم وبذله وعطائه.

• **مصادر القرينة:**

القرينة ليس لها مصدر واحد تنتزع منه. بل لها عدة مصادر تسمى القرينة باسم المصدر المنتزعة هى منه. ومصادر القرينة فيما أرى أخذًا من كلامهم فيها هى الآتية:

• اللغة: وذلك حين يستعمل اللفظ فى معنى مغاير للمعنى الموضوع له اللفظ واطرد استعماله فيه.

---

(١) راجع تفسير هذه الآية فى القرطبى والكشاف والبحر المحيط.

(٢) يرى بعض العلماء أن الآية من قبيل التشبيه لا المجاز بدليل قوله ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ والذى نختاره أن فيها استعارتين. ومن الفجر قرينة المجاز فلا جمع بين الطرفين إذًا.

ومن ألطف ما ورد فى هذا قول الشاعر:

ومن عجب أن الصوارم والقنا تحيض بأيدى القوم وهى ذكور
وأعجب من ذا أنها فى أكفهم تأجج ناراً والأكف بحور[1]

والشاهد فيه قوله «تحيض» فهذه استعارة شبه فيها الدم الذى تسيله سيوفهم من أعدائهم بالدم الذى يسيل من أرحام النساء فى الدورة الشهرية. والقرينة أن «الحيض» لغة لم يستعمل إلا فى الدم السائل من أرحام النساء. وحين جعل فعلاً للسيوف علم أن ذلك غير مراد فيه المعنى الحقيقى. وإنما هو استعارة ومجاز. والعلاقة إما اللون، وإما مطلق السيلان. وهو الذى اختاره.

ومن ذلك قول الشاعر[2]:

فأسبلت لؤلؤا من نرجس وسقت وردًا وعضت على العناب بالبرد

ففى هذا البيت خمس مجازات (استعارات): اللؤلؤ للدمع، والنرجس للعين، والورد للخد، والعناب للأصابع، والبرد للأسنان، وإنما كانت هذه استعارات مجازية لأن اللغة لم تستعمل اللؤلؤ فى الدمع ولا النرجس فى العين، ولا الورد فى الخد، ولا العناب فى الأصابع، ولا البرد فى الأسنان وإنما استعملت اللؤلؤ فى المعدن الكريم، والنرجس فى النبات المخصوص بهذا الاسم وكذلك الورد والعناب.. إلخ.

فمصدر القرينة فى هذه النصوص هو اللغة. والقرينة على هذا لغوية.

● الشرع: ومن القرائن ما يرجع إلى الشرع فيكون هو مصدرها. كإسناد المجىء إلى «الله» والمجىء من صفات الحوادث ويستلزم المكان. وإثبات اليد والقدم والأصبع. والكف. فمتى ورد شىء من ذلك دل الشرع على أن الكلام إنما هو مجاز لا حقيقة.

---

(١) الطراز (١/ ٢٥٥).

(٢) انظر الصناعتين (٢٤٩) والشاعر هو الوأواء.

وفيما قدمناه فى مبحث المحدثين من القسم الأول تفصيلات لهذا النوع من المجاز الذى كان مصدر المنع فيه من إرادة المعنى الحقيقى هو الشرع، وليس للغة دخل فيه. فالقرينة هنا شرعية.

● **العقل**: وبعض القرائن يكون مصدرها العقل، لا اللغة، ولا الشرع ومن صورها قولك: نومت الليل. والليل - عقلاً - لا ينام لذلك وجب صرف هذه المقالة عن ظاهرها، وتؤيلها على وجه ممكن فيكون المعنى: نومت الناس ليلاً.

ومنها كذلك: بنى الأمير المدينة، وليس في استطاعة رجل واحد أن يبنى مدينة. فوجب الصرف والتأويل من جهة العقل المانع لإرادة الظاهر، والمعنى: بنى البناة المدينة بأمر الأمير.

فمنزع القرينة - هنا - هو العقل، والقرينة فيه عقلية.

● **العادة والعرف**: وهما من مصادر القرينة كذلك مثل أن يقال أكرم فلان الناس. وإكرام الناس جميعًا لا يدخل فى مقدرة فرد واحد. فمصدر القرينة - هنا - هو العادة.

وللإمام الشوكانى كلام مفيد تحدث فيه عن قرائن المجاز بطريقة حاصرة. والإمام الشوكانى تابع فى هذا غير مبتدع، فقد طفق الأصوليون بدءًا من الإمام الشافعى وإمام الحرمين وفخر الإسلام البزدوى يطرقون باب القرينة ويشيرون إليها فى تحليلاتهم للكلام، وبخاصة القرآن الكريم(١).

وليست القرائن مقصورة على المجاز بل منها ما ينصب علامة للدلالة على معان أخرى غير مجازية. وإذا كان البيانيون يشترطون فى قرينة المجاز أن تكون مانعة فإن بعض الأصوليين لا يشترط هذا المنع قولاً بالجمع بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى للفظ. وجمهور الأصوليين يردون هذا المذهب. وقد تقدمت الإشارة إلى هذا فيما مضى من هذه الدراسة(٢).

---

(١) انظر نص الشوكانى فى إرشاد الفحول (٢٤).
(٢) انظر جـ١ ص ٤٣٨.

• قسما القرينة:

وكل علماء الأمة - قبل عصر الإمام ابن تيمية - يفرقون بين القرائن قسمان:

• قرينة لفظية لها صورة فى الكلام. وإليها إشارات التعريفات التى تقدمت عن الصبان والعصام.

• قرينة حالية معنوية لا صورة لها فى الكلام وإنما تدرك من الأحوال التى عليها المتكلم.

وكل علماء الأمة - قبل عصر الإمام ابن تيمية - يفرقون بين القرائن العامة التى لا يترتب عليها مجاز، وقرائن المجاز الخاصة. وما رأينا أحدًا منهم على كثرة ما طالعنا يذهب مذهب الإمام ابن تيمية فى التسوية بين القرائن العامة وقرائن المجاز الخاصة، حتى الذين قيل عنهم أنهم قد أنكروا المجاز لم ينقل عنهم ما قال به ابن تيمية. فهو أوحدى فى هذا المجال كما كان أوحديًا فى الجزم بنفى الوضع، والجزم بأن أصل اللغات إلهام. والتشكيك فى أن ما عرف عن العرب فى عصر النزول ومن قبله من الاستعمال اللغوى أنه الاستعمال الأول الذى لم يسبقه استعمال مخالف لما نقله عنهم الثقات نقلاً متواترًا؟!.

• مثل وتطبيقات:

يطيب لنا بعد أن واجهنا الإمام ابن تيمية بالجانب النقلى ونصوص العلماء فى القرينة أن نستعرض مثلاً تطبيقية على أنواع القرينة وكيفية ترتب المجاز عليها، وكونها ضرورة بيانية لا يمكن إنكارها - وأعنى القرائن المجازية - وأن علماء البيان والأصول لما فرقوا بين القرائن العامة والقرائن المجازية لم يكونوا هواة تفلسف ولا مماحكات لفظية، وإنما أملاها عليهم الواقع النصى للغة، وأصول الاعتقاد، وقوانين العقل ومجارى العرف والعادة.

ولنسر فى هذه المثل والتطبيقات على المنهج الذى قدمناه من تقسيم القرائن من حيث مصدرها ومنتزعها من لغوية، وشرعية، وعقيلة وعادية. فإذن ذلك أقرب للضبط، وأعون على تحقيق المراد.

• **القرائن اللغوية:**

أولاً: من القرآن الكريم:

«قال: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مريم: ٤].

الشاهد فى هذه الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ حيث عبر عن انتشار الشيب فى الرأس باشتعال النار فى الهشيم؛ لأن اللغة خصت الاشتعال بالنار على وجه الأصالة والحقيقة «يقال أشعلت النار فى الحطب، واشتعلت النار»[1].

«وجاءوا بين أيديهم المشاعل، جمع مشعلة، وأضاءت الشعيلة وهى الفتيلة المشتعلة قال لبيد:

أصاح ترى بريقًا هب وهنا	كمصباح الشعيلة فى الذبال

ومن المجاز ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾»[2].

و«الشعل: إلهاب النار. يقال: شعلة من النار، وقد أشعلتها وأجاز أبو زيد: شعلتها، والشعيلة الفتيلة إذا كانت مشتعلة... ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ تشبها بالاشتعال من حيث اللون واشتعل فلان غضبًا تشبيهًا به من حيث الحركة. ومنه اشتعلت الخيل فى الغارة، نحو: أوقدتها وهيجتها وأضرمتها»[3].

كل النقول السابقة تدل على أن الاشتعال لغة موضوع لإيقاد النار حقيقة.

فإذا استعمل فى غيرها كان ذلك على سبيل التشبيه المجازى كما صرح به جار الله الزمخشرى، والراغب الأصفهانى.

وعلى هذا فإن فى الآية الكريمة استعارة حيث شبه انتشار الشيب فى الرأس باشتعال النار فى الهشيم. وليست العلاقة كما قال الراغب من حيث اللون. وإنما

---

(١) مقاييس اللغة (٣/١٨٩).
(٢) أساس البلاغة (٣٣٢).
(٣) المفردات (٢٦٣).

هى من حيث الحركة السريعة فإن النار حين تمد بالوقود تسرى فيه وتلتهمه بسرعة.
وفى هذا يقول الإمام عبد القاهر الجرجانى فى سبب روعة هذه الاستعارة: «فإن السبب أنه يفيد مع لمعان الشيب فى الرأس الذى هو أصل المعنى الشمول[1]، وأنه شاع فيه، وأخذه من نواحيه. وأنه قد استغرقه وعم جملته، حتى لم يبق من السواد شيئًا، أو لم يبق منه إلا ما لا يعتد به، وهذا ما لا يكون إذا قيل: اشتعل شيب الرأس أو الشيب فى الرأس... ووزان هذا أنك تقول: اشتعل البيت ناراً. فيكون المعنى: أن النار قد وقعت فيه وقوع الشمول... وتقول: اشتعلت النار فى البيت. فلا يفيد ذلك. بل لا يقتضى أكثر من وقوعها فيه... فأما الشمول، وإن تكون قد استولت على البيت وابتزته فلا يعقل من اللفظ البتة»[2].

فالقرينة - هنا - هى إسناد الاشتعال للشيب وهو لا يكون إلا للنار.

ثانيًا: من الحديث الشريف:

قال ﷺ: «خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه فى سبيل الله كلما سمع هيعة طار إليها»[3].

الشاهد فى الحديث كلمة «طار» فهى فى اللغة موضوعة أو هى على حد تعبير ابن تيمية مستعملة فى حركة ذى الجناحين الذى يطير فى الفضاء، وفى طيرانه سهولة وسرعة. فشبه بها العدو السريع بجامع قطع المسافة بسرعة فى كل منهما، إلا أن القطع فى المشبه به «طيران الطائر» أتم وأكمل والذى دل على التجوز فى هذه الكلمة هو اللغة أو هى مصدر تصور لقرينة. حيث أجرى النبى ﷺ الطيران، وهو فى اللغة للطائر فعلاً، على جرى الفرس. والقرينة امتناع إجراء الطيران على السير على الأرض لغة.

فكيف يتصور الإمام ابن تيمية أن طار فى الحديث مثل «طار» فى حركة الطائر فى الجو فى أن كلا منهما بمعنى واحد؟!.

---

(١) الشمول مفعول: يفيد.

(٢) دلائل الإعجاز (١٠٠) ط الشيخ محمود محمد شاكر. الخانجى.

(٣) البخارى: مغازى.

وكيف يتصور أن «اشتعل» مسنداً للشيب فى الآية الكريمة مثل اشتعل فى قول العرب: اشتعلت النار فى الحطب سواء بسواء؟!.

وكيف ينكر أن يتبادر إلى الذهن عند الإطلاق طيران الطائر حين يسمع كلمة «طار»؟!

وكيف ينكر أن يتبادر إلى الذهن من «اشتعل» عند الإطلاق أنه فعل للنار لا فعل للشيب؟!

لو كان الأمر كما يدعى لما استحق البيان الرفيع أن يقول فيه إمام البلغاء ﷺ: «وإن من البيان لسحرا»[1].

إن شطر الحسن فى اللغة كامن فى استعمالاتها المجازية. وتفنن مذاهب القول فيها، فهى لغة الإعجاب والتنزيل، ولغة المجاز والتأويل.

ثالثًا: من الشعر:

بنى قبة الإسلام حتى كأنما ... هدى الناس من بعد الضلال رسول

قائل هذا البيت هو العديل بن الفرخ العجلى فى مدح الحجاج الثقفى يتصنع مدحه لينجو من وعيد توعده إياه[2].

والشاهد فيه «بنى قبة الإسلام» وهذه العبارة من أقوى ما يعترض به على ابن تيمية فى إنكار المجاز جملة، وفى دعواه التسوية بين القرائن والقيود فى أن الكلام لا يخرج معها عن الاستعمال الحقيقى وهذه الكلمات الثلاث:

فبنى تدل على البناء المعروف للحائط وما ماثله. والقبة هى البيت المستدير المفرغ. والإسلام لغة: الانقياد السلس.

ولكن لما ضمت هذه الكلمات إلى بعض فتألفت منها هيئة تركيبية هى التى نراها «بنى قبة الإسلام» كان هذا الضم قرينة صارخة على أن الكلام مجاز

---

(١) مجمع الأمثال للميدانى وزهر الآداب للحصرى..

(٢) انظر القصة كاملة فى البيان والتبيين للجاحظ (٢٠٤) ط: السندوبى.

لا حقيقة. للخروج بهذه الكلمـات عن معناها اللغوى. والفرق يظهر جليًّا بين قوله: «بنـى قبة الإسـلام» وقولنا مـثلاً: «بنى قـبة المنزل» فحـمل الأولى على المجاز ضرورة بـيانية. وإبقاء الثـانية على ظاهرها ضرورة كذلك. فـالقرينة فى العبـارة الأولى تباين القرينة فى العـبارة الثانية. فـالأولى ترتب عليها مـجاز، والثانية لم يتـرتب عليها مجـاز. فأين دعوى الإمام ابن تيمـية يا ترى من هذه الحقائق؟

إن قول العديل هنا مصدر القرينة فيه هى اللغة؛ لأن ما قاله العديل فى وصف المعنويات، لا تصف به اللغـة إلا الماديات. ولهذا وجب صرف كـلامه عن الظاهر إلى المجاز. وإلا كان قوله لغوًا ومحالاً.

القرائن الشرعية:

فى القرائن اللغوية كـان المانع من الإبقاء على الاظهر هو الاستعـمال اللغوى. وفى القـرائن الشرعـية لا مـدخلية للغـة فى المنع، وإنما المانع هو الشـرع وأصول الاعتـقاد فيـه. وها نحن أولاء نمثل للقرائـن الشرعيـة بما يزيح عنها كل خـفاء، ويجليها أمام النظر.

• وفى مقدمة التمثيل للقرائن الشرعية قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٥].

فى هذه الآية الحكيمـة أربعة مواضع يجـب صرفها عن ظـاهرها بدلالة الشرع وأصول الاعتقاد، وهى:

• من ذا الذى؟ • يقرض الله؟

• والله يقبض؟ • ويبسط؟

وإنما وجب شرعًا صرفها عن ظاهرها؛ لأن الاستفهام هو طلب الفهم والعلم، وتحصيل ما لم يكن حاصلاً عند المستفهم حال الاستفهام والله عليم بكل شيء ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

فالاستفهام هنا مجاز حيث استعمل فى الحث على عمل الخير والمبادرة فيه.

والقرض والاستقراض: الاستلاف، وهو لا يكون إلا عين عوز وحاجة والله هو الغنى الحميد، فكيف يقترض من عباده والخير بيده ومنه وإليه يعود؟

فوجب صرف هذه العبارة شرعًا، أى من ذا الذى يعمل عملاً صالحًا ابتغاء وجه الله فيجزل الله له الجزاء.

والقبض: المسك والطى والأخذ. والبسط النشر، وهما معنيان حسيان يزاولان بالجارحة. فشأنهما أن يكونا من صفات الحوادث والله ليس كمثله شيء. فوجب صرفهما على النحو الآتى: والله يضيق فى العطاء، ويوسع فيه لا راد لما أراد، ولا مانع لما أعطى، ولا معطى لما منع.

إن الأخذ بظاهر هذه الآية يؤدى إلى فساد العقيدة، والذين أخذوا بظاهرها زادوا ضلالاً على ضلالهم. وقد روى ابن جرير قصة وقعت بين أبى بكر رضى الله عنه، وبين رجل من اليهود يقال له فنحاص. دعاه أبو بكر للإيمان قائلاً: «اتق الله وآمن وصدق وأقرض الله قرضًا حسنًا. فقال فنحاص: يا أبا بكر: تزعم أن ربنا فقير يستقرضنا أموالنا وما يستقرض إلا الفقير من الغنى إن كان ما تقول حقًا فإن الله إذًا فقير»؟!.

فأنزل الله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا...﴾ [آل عمران: ١٨١][1].

فتأمل معى كيف ألحد هذا اليهودى فى صفات الله لما أخذ معنى قول أبى بكر الذى اقتبسه من الآية الكريمة على ظاهره؟! ولم يدرك سر هذا الكلام المسوق

---

(١) تفسير ابن جرير الطبرى (٤/١٢٩).

مساق الترغيب والتمثيل، فقد شبه فيه العمل الصالح بالقرض يقرضه الرجل الرجل. وشبه الإثابة عليه بالقضاء الحسن الجميل. فالكلام هنا مجاز على سبيل الاستعارة التمثيلية والقاضى بالصرف عن الظاهر هو الشرع تنزيها لله من كل نقص، ووصفه بكل كمال.

فماذا يصنع الإمام ابن تيمية إذن بهذه الآية أيقبلها على ظاهرها أم يؤولها. وأى الطريقتين أحكم وأعلم؟!.

بان لنا فيما تقدم أن صرف آية الإقراض واجب شرعًا، وأخذها على ظاهرها مفسد لكمال العقيدة فى الله. ومن يقل غير ذلك يقع فى المحظور والمحذور.

ومثل الآية المتقدمة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٧].

هذه الآية الكريمة يثبت ظاهرها أن الله - سبحانه - يناله أذى عباده كما ينال العباد أذى بعضهم. وهذا فى حق الله محال. فالله غالب على أمره وعباده ﴿لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا﴾ [آل عمران: ١٧٦] وفى الحديث القدسى: «يا عبادى إنكم لن تبلغوا ضرى فتضرونى، ولن تبلغوا نفعى فتنفعونى» وهذا هو الحق وفيه كمال الاعتقاد.

لهذا وجب شرعًا صرف هذه الآية عن ظاهرها بالنسبة إلى الأذى فى حق الله. أما أذى رسوله فباق على الظاهر، إذ لا مانع منه شرعًا وقد وقع فعلاً.

وقد سلك المفسرون مسلك التأويل فقالوا: يتعاطون أذى الله بمعصيتهم له، ومخالفة أمره. جاء هذا التأويل من مفسرى السلف كابن جرير الطبرى[(١)]، وابن كثير[(٢)].

ومنهم من قال: إن أذى الله هو الأذى الواقع على رسوله؛ لأن من آذاه فقد آذى الله. ويروون فى هذا خبرًا عن صاحب الدعوة ﷺ[(٣)].

---

(١) انظر تفسيره (المجلد الثامن ٢٢/ ٣٢).

(٢، ٣) انظر تفسير القرآن العظيم (٣/ ٥١٨) لابن كثير.

وأيًّا كان فقد وجب شرعًا صرف هذه العبارة عن ظاهرها بما يليق وكمال الاعتقاد فى الله. فهل يسوى الإمام ابن تيمية بين هذه العبارة ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧] وبين الآية التى بعدها مباشرة: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: ٥٨] فيكون أذى الله من بعض عباده كأذى المؤمنين والمؤمنات الواقع عليهم من شرار الناس؟!

ومن الحديث الشريف وردت آثار كثيرة لم يأخذ الصحابة وعلماء الأمة من بعدهم بظاهرها، بل تأولوها تأويلاً يتسق مع مبادئ الشريعة وأصول الاعتقاد.

ومن ذلك آثار وردت ترتب الكفر على أفعال هى مجرد معاص من مسلم مؤمن لم تخرجه عن دائرة الإسلام والإيمان..

نذكر منها قوله ﷺ: «من ترك قتل الحيات خشية النار فقد كفر؟!».

وقوله عليه السلام: «من أتى حائضًا فقد كفر»؟!

وقوله: «إذا قال الرجل للرجل: أنت لى عدو فقد كفر أحدهما بالإسلام»؟!

لا ريب أن المتبادر إلى الفهم عند سماع هذه الآثار من الكفر هو الكفر المعروف الذى هو نقيض الإيمان. ولكن مع قليل من التروى والتفكر تندفع تلك المبادرة؛ لأن الأسباب التى رتب عليها الكفر فى هذه الآثار مجرد معاص لا أثر لها فى إفساد العقيدة الصحيحة لهذا تأول العلماء الكفر الوارد فيها بكفر النعمة[1].

وقالوا: إن الكفر صنفان: أحدهما الكفر بأصل الإيمان وهو ضده والآخر الكفر بفرع من فروع الإسلام فلا يخرج به [صاحبه] عن أصل الإيمان[2]

ومثل هذا التأويل روى عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

فقال: «هم كفرة. وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر»[3]؟!

(١، ٢، ٣) انظر فى هذه الآثار وتأويلها: النهاية فى «غريب الحديث» (١٨٦/٤) لابن الأثير، وقد عزى الحديث الأول لابن مسعود.

وغير خاف أن الداعى إلى صرف اللفظ عن ظاهره هنا هو الشرع فهو مصدر القرينة فى هذه الصروفات؛ لأن الأعمال التى وصف مرتكبها بالكفر لا تخرج عن كونها معصية صادرة من مسلم، شبه فيها العمل المخالف بالكفر تنفيراً منه بجامع المخالفة فى كل منهما.

ومن الشعر قول الشاعر[1]:

يقرب حب الموت آجالنا لنا وتكرهه آجالهم فتطول

الموت قدر من أقدار الله، يقضى على قوم فيموتون مبكرين ويقضى على قوم فيموتون متأخرين. ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلاً﴾ [آل عمران: ١٤٥].

ولكن الشاعر هنا أسند ظاهرتى الموت المبكر والبطىء إلى حب الموت وكراهته (يصف قومه بالشجاعة، وعدوهم بالجبن) وصرف هذا الكلام عن ظاهره واجب من جهة الشرع. ومحال إبقاؤه على الظاهر. فالقرينة فيه مصدرها الشرع وليست اللغة. والكلام محمول معها على المجز من إسناد الحدث إلى ملابس له غير ما هو له وهكذا، فإن القرينة التى مصدرها الشرع كالقرينة التى مصدرها اللغة، كلتاهما هنا يحمل الكلام معهما على المجاز.

- **القرائن العقلية:**

أولاً من القرآن الكريم:

لقد مر بنا مرات عديدة قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢] وأن العلماء مجمعون على أن المعنى: اسأل أهل القرية، وأهل العير. والقرينة الصارفة عن الظاهر هنا مصدرها العقل لذلك كانت القرينة عقلية، لأن القرية والعير لا يسألان. فالأولى جماد والثانية عجماوات.

ومن الحديث قوله عليه السلام فى جبل أحد «هذا جبل يحبنا ونحبه»[2].

(١) هو السموأل بن عاديا انظر ص (١/ ٧٩) حماسة أبى تمام.

(٢) تأويل مختلف الحديث (١٧٩).

وصدور الحب من الجبل محال عقلاً فوجب الصرف والتأويل أى يحبنا أهله وهم الأنصار، ونحب أهله.

ومن الشعر قول الشاعر:

وما الدهر إلا من رواة قصائدى إذا قلت شعراً أصبح الدهر منشداً

فالدهر من حيث إنه زمان لا يروى ولا ينشد، هذا ممنوع عقلاً. فوجب الصرف بتقدير مضاف، أى أهل الدهر ومن عاش فيه.

• قرائن العادة

أما قرائن العادة والعرف فمثل قول من يقول: رأيت الناس. فرؤية جميع الناس مستحيلة عادة وعرفًا فوجب الصرف من العموم إلى الخصوص.

ومنه: شربت الماء. فشرب الماء كله مستحيل عادة وعرفًا فوجب التأويل إلى البعض من الكل.

• قرائن الحس

وقرائن الحس والمشاهدة هى الأحوال التى تصاحب المجاز من هيئة مادية، أونفسية. فمن يقول: أروانى الماء وأذهب عطشى إن كان هذا القول صادراً ممن يحمل فى يده مصحفًا أو شاهدنا فى جبهته أثر السجود فهو متجوز فى هذا القول، فكان الحس والمشاهدة هما مصدر القرينة. أى أروانى الله عند شرب الماء. وأذهب الله عطشى عند شربه.

وهكذا تنوع مصادر القرائن، وتعين كل قرينة منها على فهم المراد ولن تستوى القرائن فى الدلالة كما يرى ابن تيمية. وبعض القرائن يجب معها الصرف وجوبًا لافكاك منه. وقد أدرك ذلك العلماء وإن نازع الإمام ابن تيمية فى نحو ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]. بأن لله يدًا لا نعلم حقيقتها.

ففضلاً عن أن ذلك تأويل ملزم لابن تيمية ومشايعيه فإن من الأمثلة ما لا يفيد معه نزاع قطعًا.

ومن هذا قول الحق سبحانه فى شأن الريح: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] فقد أجمعوا على صرف العموم الذى فيها «كل شىء» لأنها لم يقصد بها أن تدمر السموات والأرض والجبال ولا المياه فهذا العموم، وهو ظاهر اللفظ، غير مراد. وإما المراد تدمر كل شىء مرت عليه مما شأنها أن تدمره وتؤثر فيه[1].

ونرى من هذا الكلام أن تخصيص العام بالعرف أو العادة (أو الحس والمشاهدة) أمر يكاد يكون موضع إجماع؛ لأنه ليس إلا تفسيراً للكلام على مقتضى المقام، وعرف الاستعمال، وليس ذلك أمراً غريباً»[2].

ومن السنة أجمعوا على تأويل قوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه».

لأن رفع الشىء بعد وقوعه لا يكون، فلابد لتصحيح الكلام من تقدير محذوف وقدروه بأنه الإثم. أى رفع إثم الخطأ والنسيان والاستكراه[3].

فماذا يضع الإمام ابن تيمية فى مثل هذه النصوص؟ أيجرى العموم على عمومه فى الآية الكريمة أم يؤول كما أول المؤولون؟!

وماذا يكون المرفوع عنده فى الحديث؟ أهو الخطأ نفسه؟ والنسيان نفسه؟ والاستكراه نفسه؟

وكيف يقال إنها رفعت وما تزال نفسى تخطئ وتستكره؟

بل ماذا يقول فى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]؟! التحريم واقع على الذوات أم على معان لازمة لذوات الأمهات؟ وهل كل المعانى اللازمة لذوات الأمهات هى المحرمة كالنظر والحديث معهن، والرضاع منهن، وحنانهن وعطفهن؟ أم المحرم هو معنى واحد أجمعت الأمة عليه، وهو نكاح الأمهات.

---

(١) الموافقات للشاطبى (٣/ ٢٧١).

(٢) مالك حياته وعصره. آراؤه وفقهه (٢٥٤) للإمام أبى زهرة ما عدا ما بين العلامتين(...) فزيادة من عندنا.

(٣) نفس المصدر (٢٥٥).

أمن المستساغ عند الإمام ابن تيمية إبقاء هذه النصوص على ظواهرها وهو العالم الفقيه الذى ملأت فتاواه واجتهاداته الآفاق، وتغنت بها الركبان، ووعاها وعى الزمان؟

أما قوله إن الفعل له فاعل، وله مفعول، وهما قرينة فأين المجاز حين يقترن الفعل بفاعله، أو يقع على مفعوله[1]؟

فإن جوانبا على هذا أن اقتران الفعل بفاعله يكون مجازاً أحيانًا مثل قوله عليه السلام: «إن مما ينبت الربيع» والمنبت هو الله لا الربيع فهذا الاقتران صير الكلام مجازاً. وهو لازم مذهب أهل السنة الذين كان ابن تيمية من أبرز أعلامهم فى العصور الوسيطة.

وكذلك إيقاع الفعل على مفعول يكون مجازاً أحيانًا مثل: «قتل البخل وأحيا السماحا» والبخل ليس ذا روح حتى يقتل. والسماح حتى ولو كان مما يحيا فليس فى استطاعة مخلوق إحياؤه. وإنما المحيى هو الله وصفوة القول: إن القرائن نوعان:

- نوع يكون معه الكلام مجازًا، وهذا متفق عليه بين العلماء اتفاقًا يكاد يكون إجماعًا[2].

- ونوع لا يكون معه الكلام مجازاً. وهذا هو المذهب الصحيح المطابق الواقع. ومعتقد علماء الأمة على اختلاف منازعهم واتجاهاتهم الفكرية ولا نقول هو مذهب الجمهور، بل هو أقوى وصفًا من هذا، ولذلك نقول، وندين الله بما نقول، إنه مذهب يكاد يكون مجمعًا عليه بين علماء الأمة. بل هو إجماع؛ لأن الذين خالفوا فيه لم يبنوا مذهبهم على أسس تصلح أن يبنى عليها مذهب صحيح. والفرق كبير بين من اجتهد فأصاب، ومن اجتهد فأخطأ.

---

(١) هذا معنى كلامه لا لفظه: انظر الإيمان (١٣٠).

(٢) هذا بالنسبة إلى قلة المخالفين ومنهم الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فى بعض مصنفاته.

فالمصيب له أجران: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة. والمخطئ له أجر واحد، هو أجر الاجتهاد مع خلوص النية. وليس عليه إثم الخطأ. وهذا من رحمة الله بعباده.

• مناقشة ابن تيمية أدلة المجوزين:

من المحاور التى اعتمد عليها الإمام ابن تيمية فى رد المجاز وإبطاله مناقشة أدلة مجوزى المجاز، وبخاصة استشهادهم بالنصوص من القرآن الكريم وما أثر عن العرب. وقد آثرنا تتمة للمواجهة أن نستعرض بعضًا من محاولاته فى هذا المجال. ولن نطيل فيه، لأن لدينا فى المواجهة ما هو أهم من كل ما تقدم. وإن كان كل ما قلناه فيما مضى لازمًا فى المواجهة. ونشير قبل الأخذ فى الحديث إلى أن الإمام ابن تيمية يلجأ أحيانًا أمام ما استشهد به مجوزو المجاز إلى القول بدلالة التضمن، أى أن اللفظ يدل على معناه الظاهر وعلى المعنى الذى قال مجوزو المجاز أنه - مجاز - بالتضمن.

كما يقاوم القول بالمبادرة عند الإطلاق من القرائن بأن اللفظ مستعمل فى المعنيين: الأصلى والمجازى، بيد أنه فى أحد المعنيين (الأصلى) كثر استعماله، وفى غيره (المجازى) قل استعماله؟! وهدفه من هذا كله إنكار المجاز جملة باختراع بدائل يستند إليها معنى اللفظ. ونقدم فيما يأتى بعضًا من أقواله: «... ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين. فعلم أن هذا التقسيم باطل(؟!) وحينئذ فكل لفظ موجود فى كتاب الله وسنة[1] رسوله فإنه مقيد بما يبين معناه، فليس فى شىء من ذلك مجاز(؟!) بل حقيقة. ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن فى القرآن مجازًا وذكروا ما يشهد لهم رد عليهم المنازعون جميع ما ذكروه. فمن أشهر ما ذكروه قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٩] قالوا: والجدار ليس بحيوان. والإرادة إنما تكون للحيوان فاستعمالها فى ميل الجدار مجاز.

---

(١) لفظ «سنة» غير موجود فى الأصل. والصواب إثباتها.

فقيل لهم لفظ الإرادة قد استعمل فى الميل الذى يكون معه شعور وهو ميل الحى، وفى الميل الذى لا شعور فيه. وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة: يقال: «هذا السقف يريد أن يقع؟ وهذه الأرض تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى، وهذا الثمر يريد أن يقطف. وهذا الثوب يريد أن يغسل. وأمثال ذلك»[1].

• وقفة مع هذا الكلام:

أول ما يلفت النظر فى كلام المؤلف هذا جزمه أن كل لفظ فى القرآن والسنة حقيقة. وفى هذه التسمية «حقيقة» اعتراف ضمنى بالمجاز، لأن لكل معنى عام فى اللغة ضد ومقابل:

مثل: الصحة والمرض، والغنى والفقر، والطول والقصر، والعلو والسفل والحضور والغياب، والشبع والجوع، والرى والعطش، والضحك والبكاء والسرور والحزن، والكثرة والقلة، والوجود والفناء، والرجولة والأنوثة، والطول والعرض، والجهر والهمس، والحياة والموت، وغير ذلك من المعانى العامة التى لا يدرك أحدها إلا بتصور ما يقابله فالكلام المسمى حقيقة منظور فيه إلى قسيمه المسمى مجازًا، وإلا لما جاز لنا أن نقول هذا حقيقة. وكان يجب الاقتصار على القول بأنه كلام.

ومن ينكر هذه المقابلات بين المعانى العامة أو المعانى الكلية، فليأتنا بمعنى عام أو كلى ليس له مقابل. **هذا أولاً.**

أما ثانيًا: فإن الإمام ابن تيمية يذهب إلى أن لفظ الإرادة مستعمل فى إرادة ما له شعور وإحساس. وفى إرادة الجماد. ومع تسليمنا له بهذا الاستعمال فلن يسلم له يتساوى الاستعمالين؛ لأن الإرادة عملية نفسية ذات عناصر تتكون منها قبل أن تبرز إلى الوجود والظهور. وفى أقوى مظاهرها اختيار أمر على أمر بعد التردد بينهما والنزوع إلى واحد وقع عليه الميل والاختيار. وفى هذا يقول الراغب: «والإرادة فى الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل. وجعلت اسمًا لنزوع

---

(١) الإيمان (١٠٢- ١٠٣).

النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغى أن يفعل أو لا يفعل. ثم يستعمل مرة فى المبدأ، وهو نزوع النفس إلى الشيء. ومرة فى المنتهى وهو الحكم فيه بأنه ينبغى أن يفعل أو لا يفعل. فإذا استعمل فى الله فإنه يراد به المنتهى دون المبدأ فإنه يتعالى عن معنى النزوع. فمتى قيل: أراد الله كذا فمعناه حكم فيه أنه كذا وليس كذا... وقد يذكر - يعنى لفظ الإرادة - ويراد به القصد نحو: ﴿لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣] أى يقصدونه ويطلبونه. والإرادة قد تكون بحسب القوة التسخيرية والحسية. كما تكون بحسب القوة الاختيارية. ولذلك تستعمل فى الجماد وفى الحيوانات. نحو ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ ويقال: فرسى تريد التبن»[1].

فى هذا النص يقسم الراغب الإرادة تقسيمًا ثلاثيًا:

- الإرادة الاختيارية وهى أسمى أنواع الإرادة ولا تكون إلا من العاقل المفكر المتدبر فى الأمور، المميز بين الأشباه والنظائر، والغث والسمين.

- والإرادة الحسية المادية وهى تكون من الحيوانات التى فيها إحساس وليس لها ما للإنسان من قوة التمييز.

- والإرادة التسخيرية، وهى ما يقع على الجمادات من تصرفات لا أثر لها فيها والإرادة باعتبارها قوة مركبة من عدة عناصر لا تقع من الجمادات التى لا اختيار لها.

وتقع من الحيوانات بميل غرزى. فهو مرحلة وسيطة بين الإرادة الكاملة الصادرة من الإنسان العاقل بالفعل.

وبين ما يشبه الإرادة من حيث التسخير. إذن فورود الإرادة فى كلام العرب مسندة إلى الحيوانات والجمادات لم يكن المقصود منه سوى الدلالة عندهم بل هى فى الإنسان العاقل بالفعل حقيقة. وفى غيره قياس ومجاز. ولو كانت إرادة الحيوانات والجمادات مثل إرادة الإنسان لما أهدر الشرع الأضرار التى تقع على الإنسان من العجماوات ولما قال عليه السلام: «جرح العجماوات جبار» يعنى

(١) المفردات (٢٠٦- ٢٠٧).

لا تبعة عليها فيه. ولكان القصاص من الحيوانات إذا رفصت إنسانًا فمات. ولم يقل بهذا أحد.

وإذا كان جرح العجماوات هدراً. وهى أرقى من الجمادات لما ركب فيها من إحساس وإدراك فإن جرح الجمادات أولى بعدم الاكترات. وليس بعد هذا الفرق من كلام أو نزاع.

والعرب تكلمت بالحقائق، وتكلمت بالمجازات. فورود صور من المجازات فى كلامهم لا يعنى أنه حقيقة. ولا يصلح دليلاً على تساوى الدلالات عندهم فى كل ما صدر عنهم وهم أرباب البيان، وذواقو الجمال فيه. ولهم من الصور المجازية الكثير.

قال الجاحظ: ويقال إن أول من سمى الأرض التى لم تحفر قط، ولم تحرث إذا فعل بها ذلك مظلومة النابغة حيث يقول:

إلا الأوارى لأيا ما أبينها والنؤى كالحوض فى المظلومة الجلد

ومنه قيل «سقاء مظلوم إذا أعجل عليه قبل إدراكه...»[1].

ثم تابع الشعراء والأدباء النابغة فسموا بعض الجمادات والأسماء المعقولة مظلومة.

فهل ظلم الأرض عند النابغة ومتنوقى الجمال القولى فى الجاهلية مثل ظلم الناس بعضهم بعضًا، والذى من أجله تعاهد قوم من أشراف العرب قبل الإسلام وأنشأوا «حلف الفضول» الذى كان من أبرز أعماله رد الظلم عن المظلومين؟

وهل ظلم الأرض والبطاح والسقاء واليوم[2] مثل الظلم الذى من أجله أنشأ عمر بن عبد العزيز «ديوان رد المظالم» التى ألحقها أمراء بنى أمية بالرعية.؟

---

(١) الحيوان (١/ ٣٣١) تحقيق د/ عبد السلام هارون.

(٢) البطاح والسقاء واليوم وصفت بالظلم أى: مظلومة فى أقوال بعض الشعراء الذين تابعوا النابغة فى وصفه الأرض. انظر المصدر السابق وكذلك اللسان (مادة ظلم).

أم أن هناك فرقًا بين الظلمين كان أحدهما من أجل ذلك الفرق حقيقة. والآخر نقلاً عنها ومجازًا وأن يسموا هذه الظواهر بما سماها به اللاحقون؟!

• نص آخر:

وينتقل الإمام ابن تيمية لرد شاهد آخر هو قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢] ويقول فيه: «فإن من الناس من يقول: الذوق حقيقة فى الذوق بالفم واللباس بما يلبس فى البدن وإنما استعير هذا وهذا. وليس كذلك بل قال الخليل: الذوق فى لغة العرب هو وجود طعم الشيء. والاستعمال يدل على ذلك»(١).

• إيضاح:

ينبغى أولاً أن نوضح هذا النص بما يساعد على تصور معناه ويمهد لمناقشته. وهو يشتمل على الأفكار الآتية:

• الإشارة إلى مذهب من قال: الذوق واللباس فى الآية الكريمة مستعاران.

• تعقيب ابن تيمية عليه بقوله «وليس كذلك».

• استدلاله على صحة قوله بقول الخليل إن الذوق فى لغة العرب وجود طعم الشيء.

• استشهاده على صحة قول الخليل بأن الاستعمال يؤيده. وقد راح ابن تيمية يسوق آيات كثيرة جاء فيها لفظ الذوق.. وينتهى بعد ذلك إلى:

• أن لفظ الذوق يستعمل فى كل ما يحس به، ويوجد ألمه أو لذته ولا يفهم منه الذوق بالفم إلا بقيد مثل ذقت الطعام، وذقت الشراب؟!.

• وأن اللباس يستعمل فى كل ما يغشى الإنسان ويلتبس به ويستشهد بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ [النبأ: ١٠].

---

(١) الإيمان (١٠٤).

• نقد هذا الكلام:

ظاهر مما تقدم أن الإمام ابن تيمية فى دعواه عمومية الذوق فى الإحسان ليس له دليل سوى ما نـقله عن قول الخليل: أما دعواه عـمومية اللباس فى كـل ما يغشى الإنسـان ويتلبس به فليس له فـيه دليل نقلى. وإنما هى دعـوى ادعاها واجـتهـد اجتـهاداً من عند نفســه محاولاً إثبـات صحتـها، كما نـهج هذا المنهج مع دعوى عمومية الذوق بعد الاستشهاد عليها بقول الخليل رحمهما الله.

وعلى هذا الأساس نمضى فى النقد بادئين بدليله النقلى وهو قول الخليل:

أولاً: قول الخليل:

ما نقله الإمام ابن تيمية عن الخليل ليس مفيداً له فى إثبات صحة دعواه، وذلك من وجهين:

أحدهما: منظور فيه إلى عبـارة الخليل نفسه، **وثانيهما:** النظر فيما قاله العلماء غير الخليل فى معنى الذوق ودلالته. ولنبدأ بالوجه الأول، وهو:

• النظر فى عبارة الخليل:

عبارة الخليل فيـها إجمال، وهى على ما فيهـا من إجمال دلت دلالة قوية على أنه أراد ذوق اللسـان لا مطلق إحسـاس كما ادعى ابن تـيميـة. وذلك لأن الخليل قال: «وجود طعم الشـىء. فكلمة طعم هذه خاصة بما يؤكـد أو يشرب. والطعام هو المأكول. والطعم أثره فى اللسان من حلاوة ومرارة ومزازة».

ويؤيد هذا أن الحواس الخـمس التى زود بها الإنسـان جعلت لكل واحـدة منها وظيفة خاصـة: فـالعين للإبصـار، والأذن للسـمع، والأنـف للشـم، واليد للمس ثم اللسـان للذوق، ولا تتعدى حاسـة منها وظيفـتها المخـلوقة من أجلها، كذلك لا يشاركها غيرها على وجه الحقيقـة فى وظيفتها. فكيف ساغ للإمام ابن تيمية أن يشرك مع اللسان غيره فى وظيفته ويدعى أن هذا حقيقة فى اللسان وغيره؟!

وهل له أن يشرك مع العين غيرها فى الإبصار؟ ومع الأذن غيرها فى السمع؟ ومع الأنف غيره فى الشم.؟ وإذا كان هذا ليس له ولا لغيره ولم يقل به أحد، فكذلك اللسان؟!

ولو كان المؤلف قد تتبع مادة «طعم» فى القرآن الكريم وما اشتق منها ما وجدها مستعملة إلا فيما يؤكل. ولا موضع للأكل إلا الفم الذى هو موطن اللسان[1].

فالخليل أذًا لما قال: وجود طعم الشىء، اكتفى بذكر «طعم» عن ذكر اللسان فأجمل إجمالاً لا يخل بالفهم. ولهذا فإننا نكرر ونقول: إن عبارة الخليل لا تفيد الإمام ابن تيمية، فهى حجة عليه وليست له.

ثانياً، أقوال العلماء فى معنى الذوق ودلالته:

تناول العلماء من بعد الخليل جمع اللغة وتدوينها وشرح معانيها واهتم فريق منهم بشرح كلمات القرآن على نظام التأليف المعجمى كالراغب، وما قالوه فى مادة «ذاق» جاء بمنزلة الشرح والتفصيل للإجمال الوارد فى كلام الخليل: «الذوق وجود الطعم بالفم. وأصله فيما يقل تناوله دون ما يكثر... واختير فى القرآن لفظ الذوق فى العذاب لأن ذلك وإن كان المتعارف للقليل فهو مستصلح للكثير فخصه بالذكر ليعم الأمرين وكثر استعماله فى العذاب...»[2].

فها هو ذا يضيف الطعم إلى الفهم، مكملاً ما بدأه الخليل، ويقول إن الذوق يطلق على ما كان تناوله قليلاً. وأكثر استعماله فى العذاب.

ويقول الزمخشرى: «ذقت الطعام وتذوقته شيئًا بعد شىء.. ومن المجاز: ذقت فلانًا، وذقت ما عنده. وتقول: ذقت الناس وأكلتهم ووزنتهم وكلتهم فما استطبت طعومهم...»[3].

---

(١) ادعو القارئ الكريم أن يراجع الآيات المذكور رقمها ليتأكد من صحة ما نقول والآيات هى: الأحزاب (٥٣) المائدة (٦٣) البقرة (٢٤٩) الأنعام (١٣٨- ١٤٥) يس (٤٧) الحج (٣٦) و(٢٨) المائدة (٥- ٨٩) الإنسان (٩) الكهف (٧٧) المجادلة (٤) وغير ذلك كثير.

(٢) المفردات (١٨٠). (٣) أساس البلاغة (٢٠٩).

فالذوق حقيقة إنما يكون فيما يدخل إلى الجوف عن طريق الفهم، ثم توسعوا فى معناه فعبروا به عن التجارب، وغيرها. كما استعمله القرآن الكريم أكثر ما استعمله فى العذاب والشر. وربما كان السر فى ذلك ما فى الذوق من شدة الإحساس وسرعة حصوله.

وصاحب اللسان يكثر من شرح المادة والإيرادات عليها، ثم يقول فى غضون كلامه:

«وهذا من المجاز أن يستعمل الذوق وهو ما يتعلق بالأجسام فى المعانى كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] وقوله: ﴿ذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ﴾ [الحشر: ١٥]... ويقال: ما ذقت ذواقًا: أى شيئًا. وهو ما يذاق من الطعام»[1].

• اللباس

أما اللباس فهو حقيقة فيما يلبس مجاز فيما يستر ويغشى.

والاستعمال يؤيد ذلك. ففى قوله تعالى: ﴿لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا﴾ [الأعراف: ٢٦] قصد ما يلبسه الإنسان من ثياب حسية، إذ هى التى توارى السوءات عن النظر.

ويؤيده قوله تعالى فى شأن آدم وحواء وإغراء الشيطان لهما: ﴿يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا﴾ [الأعراف: ٢٧].

وقوله فى نعيم أهل الجنة: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ﴾ [الكهف: ٣١]. فاللباس هنا هو الثياب الحسية بدليل إيقاع يلبسون، وينزع عليها، وكونها توارى السوءات.

أما اللباس المعنوى فهو يشترك مع اللباس الحسى فى أصل الاشتقاق فكلاهما فيه إخفاء وستر. ولذلك لما عطف اللباس المعنوى المجازى على الحسى فى قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ﴾ [الأعراف: ٢٦] جاء فيه «قراءتان:

---

(١) لسان العرب (مادة ذاق).

الأولى: برفع لباس. وهى قراءة ابن كثير وعاصم. وأبى عمرو وحمزة.

الثانية: بنصب لباس، وهى قراءة نافع، وابن عامر والكسائى[1].

فقراءة النصب على أن الواو عاطفة. وقراءة الرفع على أن الواو للاستئناف. وهذا يفهم منه مغايرة لباس التقوى لما تقدم عليه من «لباسًا وريشًا» مغايرة المعنويات للحسيات.

وتسمية التقوى لباسًا لأنها تكف صاحبها عن المعاصى وتستره سترًا معنويًا كما أن الثياب تستر العورات وتجمل لابسها[2].

أما لباس الجوع والخوف، فهو مثل لباس التقوى معنويان والمراد من لباس الجوع والخوف أنهما قد أحاطا بالقوم كما يحيط اللباس بلابسه فهو استعارة، والإذاقة استعارة للاستشعار والإحساس البالغ.

وما أروع وأجمل ما قاله الإمام جار الله فى توجيه هذه الآية بيانيًا: «فإن قلت الإذاقة واللباس استعارتان فما وجه صحتهما؟ والإذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار فما وجه صحة إيقاعها عليه؟

قلت: أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها فى البلايا والشدائد، وما يمس الناس منها. فيقولون: ذاق فلان البؤس والضر، وإذاقة العذاب.

شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المر والبشع وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس ما غشى الإنسان والتبس به من بعض الحوادث.

وأما إيقاع الإذاقة على الجوع والخوف فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منها ويلابس فكأنه قيل: فأذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف»[3].

هذا هو المذهب الجزل، والقول الفصل، الكاشف عما فى التنزيل من أسرار البيان، ودقائق المعانى، بما فيه للعقل إقناع، وللذوق إمتاع. وللروح غذاء.

---

(١) السبعة فى القراءات لابن مجاهد (٢٨٠) تحقيق د. شوقى ضيف.

(٢) راجع تفسير هذه الآية فى الكشاف- البحر المحيط- روح المعانى تفسير أبى السعود.

(٣) الكشاف (٢/ ٤٣١).

• نص ثالث•

ثم انتقل المؤلف إلى شواهد أخرى قال إن مجوزى المجاز استدلوا بها على صحة مدعاهم. وبعد أن عرضها ردها عليهم. وفى هذا يقول: «وكذلك ما ادعوا أنه مجاز فى القرآن كلفظ المكر والاستهزاء والسخرية المضاف إلى الله. وزعموا أنه مسمى باسم ما يقابله على طريق المجاز».

هذه هى الدعوى كما يصورها الإمام. ثم يعقب عليها بما يدفعها فى نظره فيقول: «وليس كذلك. بل مسميات هذه الأسماء إذا فعلت بمن لا يستحق كانت ظلمًا له. وأما إذا فعلت بمن فعلها بالمجنى عليه عقوبة له بمثل فعله كانت عدلا»[1].

ثم يسوق من الآيات: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا﴾ [النمل: ٥٠].

﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩] وغيرهما.

ثم يقول: «ولهذا كان الاستهزاء بهم فعلاً يستحق هذا الاسم» ثم نقل حديثًا عن ابن عباس يفيد أن الاستهزاء بهم أن يفتح لهم باب من الجنة فيسرعون إليه فيغلق، فيضحك منهم المؤمنون. ثم يقول: «وقيل إنه يظهر لهم فى الدنيا خلاف ما أبطن فى الآخرة. . .» ثم ينتهى من هذا كله إلى فصل القول عنده فيقول: «وهذا كله حق، وهو استهزاء بهم حقيقة»[2].

ولنا على هذا الكلام ملاحظتان:

الأولى: إن هذه النصوص عند البيانيين من باب المشاكله، وهى: تسمية الشىء باسم غيره لوقوعه فى صحبته لفظًا أو تقديرًا، وهذا من الوقوع اللفظى. والمشاكله لا يتوقف تحقيقها على المجاز بل هى من الصور الحقيقية التى لا مجاز فيها. وإن وقع فيها مجاز فذلك ليس من شرطها. وقد تقدم تفصيل الكلام فيها[3].

---

(١) الإيمان: (١٠٦).　　(٢) انظر هذه النقول فى الإيمان (١٠٧).

(٣) انظر (٥٧) من هذه الدراسة.

وإنما الذى عنده من المجاز هم الأصوليون، وبعض اللغويين كابن قتيبة وغيره.
والمعول عليه فى هذا هم البلاغيون؛ لأنهم وضعوا الفروق الدقيقة بين ما هو مجاز وما هو غير مجاز من الفنون البلاغية، ومن المعروف أن الأصوليين ومن جرى مجراهم من بعض اللغويين والأدباء والنقاد كابن رشيق وابن الأثير ومتقدمى البلاغيين كأبى هلال العسكرى يخلطون بين بعض الفنون البلاغية فيرون ما ليس مجازًا مجازًا.

فعلينا أن نأخذ من هؤلاء ما كان صوابًا، ونعرض ما خلطوا فيه ولا نأخذ قولهم قضية مسلمة.

والذى عليه البلاغيون أن وقوع اللفظ فى صحبة غيره إنما يبيح أن يطلق اسم الأول على الثانى ولا يرقى به إلى درجة المجاز. وقد بينا هذا بكل وضوح فى غير هذه الدراسة[1].

وعلى هذا نقرر أن ما ذكره الإمام ابن تيمية من نفى التجوز فى الأمثلة التى ساقها من القرآن الكريم مذهب صحيح موافق لما عليه البلاغيون مع اختلاف المنازع.

فابن تيمية يذكر المجاز فيها فيها فى إطار مذهبه المعروف فى إنكار المجاز جملة وتفصيلاً.

والبلاغيون لا يقولون بالمجاز فيها لا لأن المجاز غير واقع، ولكن لأن المشاكلة نفسها لا مجاز فيها. فهى عند البلاغيين مناقشة فى المثال لا فى المبدأ... وعند ابن تيمية مناقشة فى المبدأ قبل أن تكون مناقشة فى المثال.

أما الملاحظة الثانية: فإن الإمام ابن تيمية وإن استطاع أن ينفى المجاز فى هذه النصوص التى ساقها بحمل الكلام على الحقيقة مستشهدًا بما روى من نصوص عن النبى ﷺ، وعن الحسن البصرى فإنه لا يستطيع أن يجد معينًا له على نصوص أخرى من المشاكلة وردت فى القرآن ولم يذكرها. بعضها متعلق بالله - سبحانه - وبعضها بأشياء أخرى.

---

(١) ينظر كتابنا: البديع من المعانى والألفاظ: مبحث المشاكلة (ط. مكتبة وهبة).

فما وقع مضافًا إلى الله قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ﴾ [الجاثية: ٣٤].

﴿ فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ ﴾ [السجدة: ١٤].

﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ [التوبة: ٦٧].

ليس فى وسع الإمام ابن تيمية، ولا فى وسع أحد أن يقول إن النسيان المضاف إلى الله فى هذه الآيات حقيقة، لأن الله لا ينسى. فالنسيان نقص والله منزه من كل نقص وإنما المراد من النسيان - هنا - عقابهم على نسيانهم الله. ولكنه عدل عن التسمية الحقيقية له فلم يقل فى الأولى: إنا نعاقبكم. ولم يقل فى الثانية: إنا عاقبناكم ولم يقل فى الثالثة: فعاقبهم. بل عدل عنه إلى: ننساكم، ونسيناكم، وفنسيهم لغرضين أحدهما بيانى. والثانى تربوى:

فالبيانى: إن وقوع العقاب على النسيان فى صحبة النسيان جوز تسميته باسم ما وقع مصاحبًا له.

والتربوى: هو تحسيرهم وتنديمهم وأشعارهم أن الجزاء من جنس العمل وإنما صلح النسيان أن يقع بديلاً عن العقاب؛ لأن من نسى شيئًا أهمله والمعنى أن الله حرمهم من كل أنعامه وألطافه وإحساناته حرمة المنسى ممن نسيه.

ومن يذهب فى مثل هذا الموضع إلى القول بالمجاز فله فى قوله شفيع؛ لأن من قال إن المشاكلة من المجاز لم يخطئ كل الخطأ. ولم يصب كل الصواب.

وصفوة القول: إن إبقاء اللفظ هنا على ظاهره إذا اعتقده من إبقاء على ظاهره وليجة تؤدى إلى الكفر والجهل بكمال الله. نعوذ بالله من هذا القول، ونبرأ إليه براءة يوسف مما رمى به.

أما ما جاء فى غير الله فمنه قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا..﴾ [الشورى: ٤٠].

﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾ [التوبة: ٦١].

إن الجزاء الواقع على الاعتداء والإساءة عقاب عادل لا اعتداء ولا سيئة وإلا لما أقره الشرع الحكيم.

وإبقاء لفظى الاعتداء والسيئة فى الآيتين على ظاهرهما قبيح كل القبح، فلا يمكن أن يسمى العقاب العادل اعتداء وسيئة، وقد مدحه الله فى كتابه العزيز وجعله حياة: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] ولا مخرج من هذا إلا بحمل التسمية المستعارة من تسمية ما وقع مصاحبًا له وهذا ما ينكره الإمام ابن تيمية ويجزم بأنه حقيقة.

وهذا مثلما تقدم له غرضان بيانى وتربوى:

فوقوع العقاب المماثل العادل فى صحبة الاعتداء الآثم جوز أن يطلق اسمه عليه فيعبر عنه به، وكذلك تسميته سيئة فى الآية الثانية وأما التربوى فهو الإشعار بأن الجزاء من جنس العمل: اعتداء باعتداء. وسيئة بسيئة.

ويضاف إلى هذين الموضعين غرض تربوى آخر، فالاقتصاص من المعتدى حق مقرر شرعًا للمعتدى عليه، ولئلا يبالغ فى الاقتصاص فيلطم بدل اللطمة لطمتين مثلاً. وهذا من شأنه أن يتزايد معه الشر، وتلد الخصومة، من أجل ذلك سمى العقاب اعتداء وسيئة ليشعر المقتص وهو يمارس حقه فى القصاص ممن اعتدى عليه بأنه مثله معتد فيقف عند الحد المأذون فيه ولا يبالغ؛ وقد يدفعه إلى المبالغة فى القصاص شعوره - كما قلنا - بأنه صاحب الحق. فانظر إلى حكمة البيان كيف تكون؟

وفى الآية الثالثة: «ويقولون هو إذن..» «إجراء «أذن» الثانية على حقيقتها المرادة من «أذن» الأولى؛ لأن معناها: الرجل الذى يصدق كل ما يسمع ويقبل قول كل أحد سمى بالجارحة التى هى آلة السماع كأن جملته إذن سامعة. ونظيره قولهم للربيئة «عين» وإيذاؤهم له هو قولهم هو أذن»[1].

---

(١) الكشاف: (٢/١٩٩).

رموه بأنه لا تمييز عنده يفرق به بين الأمور صحيحها وسقيمها، فقالوا هو أذن.

ثم قال الله فى الرد عليهم ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾ [التوبة: ٦١] فأبطل دعواهم، فهو كما قالوا ولكن لا يسمع ولا يصدق إلا الحق والخير، جاراهم فى التسمية، ولكن قصرها على الصالح من القول والتصديق به.

وما كان الله ليسمى رسوله أذنًا - هكذا - إلا لوقوعه فى مقولتهم، وما أشبه هذا بما هو معروف فى أدب البحث والمناظرة من مجاراة الخصم على قول يقوله ثم يتوصل بذلك القول إلى خلاف ما يريده الخصم. وفى إضافة الأذن إلى الخير كل البيان وكل البلاغة مع المغايرة التامة بين «أذن» التى أطلقها المشركون على رسول الله. وبين «أذن» التى وردت فى الرد عليهم. وهذه التسمية فى الأصل «مجاز مرسل» علاقته الجزئية وفيه من المبالغة ما فيه والسؤال الذى نطرحه الآن: هل كان العربى فى عهد التنزول يفهم من قولهم: هو أذن نفس المعنى يفهمه من قوله تعالى: ﴿الأُذُنَ بِالأُذُنِ﴾ [المائدة: ٤٥]؟!

أم أن الدلالتين مختلفتان وإن اتفقتا لفظًا. فالأذن فى الأصل موضوع للجارحة. ثم نقل فى قولهم: هو أذن.. إلى معنى مختلف الاختلاف الواقع بين المعانى الأول، والمعانى الثوابى، سواء كانت المعانى الثوانى مجازًا أم من شعبة تقرب من شعب المجاز. وقولهم هو أذن أبلغ من قولهم: يصدق كل ما يسمع لما فى «هو أذن» من المبالغة والتخييل.

● ونص رابع:

ويتصدى الإمام ابن تيمية لأبرز مثال استشهد به مجوزو المجاز على وروده فى القرآن الكريم، بل إنه لفت أذهان كل من كتبوا حول معانى القرآن أو فى علوم اللغة بوجه عام. وفيه يقول: «ومن الأمثلة المشهورة لمن يثبت المجاز فى القرآن: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] قالوا: المراد به أهلها، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه»[(١)].

---

(١) الإيمان: (١٠٧- ١٠٨).

وقد أطال المؤلف فى الرد على هذا الشاهد، ولكن يمكن خلاصة رده فى قوله الآتى: «فقيل لهم: لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب وأمثال هذه الأمور التى فيها الحال والمحل، وكلاهما داخل فى الاسم، ثم قد يعود الحكم على الحال، وهو السكان، وتارة على المحل، وهو المكان.

وكذلك فى النهر يقال: حفرت النهر، وهو المحل، وجرى النهر، وهو الماء ووضعت الميزاب، وهو المحل، وجرى الميزاب، وهو الماء»[1].

ومعنى كلامه أن ما يشتمل على حال ومحل من الألفاظ إذا عاد الحديث عنه بمراعاة الحال، أو بمراعاة المحل فالمعنى واحد فى الحالتين، أنه حقيقة فيهما لا مجاز.

وضرب على ذلك أمثلة مصنوعة، وأخرى من القرآن الكريم جرى الحديث فيها مرة على المكان، وأخرى على الحال فيه. وليس للإمام إلا هذه المحاولة فى الرد على مجوزى المجاز المستشهدين بآية سؤال القرية.

• رأينا فى هذا الكلام:

إذا دققنا النظر فى كلام الإمام هنا وجدناه يعتمد على عموميات وهى أن اللفظ المشتمل على محل وحال جاز الحديث عنه بمراعاة أحدهما، المحل مرة، والحال فيه مرة، واستشهد على هذا بورود القرآن الكريم مرة مراعيًا للحال. ومرة مراعيًا للمحل وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ [محمد: ١٣].

لأن قوله: أخرجتك جاء لفظ القرية بمعنى المحل، وقوله: أهلكناهم جاء على لفظ القرية بمعنى الحال وهم السكان.

أقول هذا حق. وله فى القرآن الكريم نظائر أخرى، ولكنه ليس بمفيد لابن تيمية فى إثبات مدعاه.

---

(١) الإيمان: (١٠٨).

لأن غيره من العلماء لم يجر اللفظ على ظاهره حين يجرى على المحل دون الحال، ولكنه يؤوله بالحال. ومنهم الإمام الشافعى رضى الله عنه. ولا بأس من إعادة قوله؛ لأن له المقام أوثق صلة.

قال الإمام الشافعى رحمه الله فى قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] ونظائرها فى القرآن ما يأتى:

● المراد من القرية أهلها:

«قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٣] فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر فلما قال: إذ يعدون فى السبت.. دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان فى السبت ولا غيره.

وإنه إنما أراد «بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»[(١)].

وقال: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ ⦗١١⦘ فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ﴾ [الأنبياء: ١١، ١٢].

وهذه الآية مثل الآية قبلها، فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التى لا تظلم. ولما ذكر القوم المنشئين بعدها، وذكر إحساسهم البأس عند القصم أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين[(٢)].

هذا قول الإمام الشافعى رضى الله عنه، وقد ذكر هاتين الآيتين تحت عنوان: الصنف الذى يبين سياقه معناه.

وأكاد أجزم أنه أراد بالسياق ما فيه من قرينة دالة على التجوز وهى - كما قال -: إن القرية باعتبارها مكانًا لا تكون فاسقة ولا عادية ولا تكون ظالمة ولا تحس ألم البأس.

---

(١) الرسالة: (٦٢). (٢) الرسالة: (٦٣).

وغير خاف أن الإمـام الشافعى يحمل المطلق (القرية باعتـبار المكان) على المقيد (القرية بمعنى من فيها من الأهل).

وهذا غيـر ما ذهب إليـه الإمام ابن تيـمية من إبقـاء القرية على ظاهـرها حين يتحـدث عنها، وقـد بالغ فى هذا حيث قـال: «ونظير ذلك لفظ الإنسـان يتناول الجسد والروح. ثم الأحكام تتناول هذا تارة، وهذا تارة لتلازمهما، فكذلك القرية إذا عذب أهلهـا خربت. وإذا خربت كان عذابًا لأهـلها، فما يصيب أحـدهما من الشر ينال الآخر، كما ينال الجسد والروح ما يصيب أحدهما؟!»[1].

فهـل - يا ترى- يذهب الإمام ابن تيـميـة إلى القول بأن الخـراب الواقع على القرية هو عقاب لها من حيث إنها قرية مكانًا ومنازل؟!

ظاهر كلامـه يؤدى هذا المعنى. ومن أجل ماذا؟ من أجل أن يبـقى لفظ القرية على ظاهرها فلا تـؤول بالأهل، وذلك كله ليسد أمـام القائلين بالمجـاز منافذ هى أوسع من أن تسـدها مثل هذه المحاولات أما الإمام الشـافعى فيؤول القرية بأهلها. لاستحالة أن تعامل القرية معاملة من يحس ويعقل.

ولو كان الأمر كـما يقول ابن تيميـة لكان الإمام الشافعى أولى وأجـدر بتقريره والجهر به.

• الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره:

تحت هذا العنوان يقول الإمام الشافعى:

«قال الله تبارك وتعالى وهو يحكى قول أخوة يوسف لأبيهم:

﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ (٨١) وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [يوسف: ٨١- ٨٢].

فهذه الآية فى مـثل معنى الآيات التى قبلها لا تخـتلف عند أهل العلم باللسان إنهـم إنمـا يخاطبـون أباهـم بمسـاءلة أهل القرية، وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم»[2].

---

(١) الإيمان: (١٠٨- ١٠٩).

(٢) الرسالة: (٦٤).

وهكذا يؤول الإمام الشافعى لفظ القرية بأهلها، ولفظ العير بأهلها أيضا ولا يبقى اللفظ على ظاهره كما يذهب الإمام ابن تيمية.

ونقلت نظر القارئ إلى مسألة ذات خطر. وهى أن الإمام الشافعى ذكر الآيتين السابقتين تحت عنوان: «الصنف الذى يبين سياقه معناه «أما هذه الآية فقد ذكرها تحت عنوان الصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره».

والمراد بالباطن - هنا - المعنى المجازى وهو أهل القرية والعير. ولكن لماذا اختلفت الصياغة فى العنوانين؟ هل لذلك من سبب كان قد حمل الإمام على هذه المخالفة فى الصياغة؟

والجواب: أى نعم. والسبب كما نراه أن الآيتين السابقتين اشتملتا على قرائن لفظية تدل على أن المراد من القرية أهلها.

أما الآية الثالثة ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فليست فيها قرائن لفظية مثل سابقتيها، بل قرينتها حالية معنوية. وهى كما ذكر الإمام الشافعى نفسه «لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم».

أى لا يجيبان، لأن الأولى جماد، والعير حيوان أعجم لا عقل له ولا كلام من أجل هذا كانت الآيتان السابقتان يدل سياقهما على معناهما لوجود القرائن اللفظية الدال فى نظم الكلام.

وكانت الثالثة يدل لفظها على باطنها دون ظاهرها، لأن الظاهر فيه لا يسأل ولا يجيب.

وبهذا نكون قد فرغنا من الشواهد الأربعة التى استدل بها مجوزو المجاز، على ورود المجاز فى القرآن. وردها ابن تيمية. فرغنا من مناقشة الإمام ابن تيمية فى رده على مجوزى المجاز. واعتمدنا فى نقدنا كلامه على أسس لا أعتقد أن منصفا يخالفنا فى الاعتماد عليها، وفى الاستنتاج الذى قد وضح منها، والذى ظهر منه أن الإمام ابن تيمية لم يحالفه التوفيق فى هذا المبحث، أعنى مبحث إنكار المجاز

جملة وتفصيلاً. وهو أوحدى من بين الذين نفوا المجاز من قبله فى التحمس لإنكاره، ولإنكار كل ما يؤدى إليه كما رأينا فى المبحث الخاص به - هنا - ويكاد يكون هو التوحيد الذى يواجه علماء الأمة كلهم ومنهم التابعون وتابعو التابعين، والأئمة الأعلام فى سائر العلوم اللغوية والشرعية والبيانية.

وبعد هذا كله فإن لدينا مواجهة أخرى لمذهب الإمام ابن تيمية فى إنكار المجاز وإنكار ما يؤدى إليه. مواجهة أخرى حاسمة، تختلف اختلافًا عميقًا عن المواجهات التى قدمناها ابتداء من أول حرف خططناه فى هذه الدراسة إلى هذا الحرف الأخير الذى تختتم به هذا المبحث. وهذا ما سنراه فى المبحث الآتى.

الإمام ابن تيمية يواجه الإمام ابن تيمية؟!

فى المباحث السابقة كنا نواجه الإمام ابن تيمية فى دعواه إنكار المجاز بمواقف علماء الأمة من المجاز إقرارًا به، وإعمالاً له فيما تناوله كل منهم فى دائرة اختصاصه. سواء منهم من اشتغل بالعلوم اللغوية، والأدب وفنونه، والنقد واتجاهاته، والبيان وشعبه، ومن اشتغل بالعلوم الشرعية إعجاز وتفسيرا وحديثا والفقه وأصوله.

أجل كنا نواجه دعواه إنكار المجاز حسب المنهج الذى أشرنا إليه، وقل إن واجهناه ببعض مواقفه هو نفسه من الإقرار بالمجاز، والسير على هداه فى بعض أعماله. ونذكر هنا مجرد تذكير أنا كنا قد نقلنا عنه نصين كبيرين حملته بعض المشكلات الفكرية على أن يثبتها. وهما النصان اللذان نقلناهما عنه وفيهما إقرار صريح منه بما يأتى:

- الاعتراف بالوضع اللغوى الأول الذى طالما نفاه ليرتب على نفيه نفى المجاز نفسه.
- النقل من الوضع اللغوى الأول إلى معان لم يوضع لها اللفظ فى أصل اللغة لعلاقة بين المنقول منه والمنقول إليه.

• وأن هذا النقل يجرى فى المركبات كما يجرى فى المفردات[1]، وهذا فى الواقع يلزم الإمام ابن تيمية بأنه من مجوزى المجاز عملاً وتطبيقًا وإن أنكره قولا ونظرًا.

أما عملنا فى هذا المبحث فهو أن نواجه الإمام ابن تيمية بالإمام ابن تيمية نفسه. أو نترك الإمام ابن تيمية يواجه نفسه بنفسه.

وذلك أننا وجدناه فى مواضع كثيرة من كتبه يؤول الكلام تأويلاً مجازيًّا صرفًا، ولم ينقصه إلا أن يصرح باسم المجاز، كما رأيناه فى مواضع أخرى يعتمد المجاز الذى هو قسيم الحقيقة. وأحيانًا يتخذ منه وسيلة من وسائل الدفاع عن سلامة العقيدة. وينهج هذا المنهج فى آيات القرآن الحكيم. ومرة نراه يتخذ من تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز وسيلة من وسائل الدفاع عن الأئمة الأعلام واختلافهم فى تقرير الأحكام الفقهية، وانقسام مذاهب الفقه الإسلامى. إلى ما هو معروف منذ عهده إلى الآن.

ونبين فيما يأتى ما أجملناه فى هذه المقدمة آخذين أنفسنا بالإيجاز الشديد ليكون ما نذكره دليلاً ما لم نذكره، وما سوف نذكره إنما هو قدر صالح لأن يؤسس عليه مذهب وأن يبنى عليه رأى.

ومنهجنا فى هذا المبحث أن نذكر أولاً مقتبسات من أقواله فى التأويل المجازى الذى لم يصرح فيه باسم المجاز، ثم نتبعه بما صرح فيه باسم المجاز متدرجين من القوى إلى الأقوى مستمدين العون من الله.

التأويل المجازى فى أعمال ابن تيمية

• لماذا سميت الصلاة دعاء؟:

يقول الإمام ابن تيمية:

«لفظ الصلاة فى اللغة أصله الدعاء. وسميت الصلاة دعاء لتضمنها معنى الدعاء، وهو العبادة والمسألة..»[2]. هذا هو كلام الإمام. ولنا فيه شاهدان:

---

(١) انظر (١١٣) من هذه الدراسة.

(٢) دقائق التفسير لابن تيمية (١/ ٣٣) تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند: ط دار الأنصار بالقاهرة.

الأول: إقراره بالوضع اللغوى الأول، وكان قد نفاه وبالغ فى نفيه كما تقدم. والدليل على هذا الإقرار قوله: ولفظ الصلاة فى اللغة أصله الدعاء.

الثانى: إقراره الضمنى بالمجاز؛ لأن قوله: وسميت الصلاة دعاء لتضمنها معنى الدعاء.

والمعروف عند علماء البيان تسمية الصلاة دعاء مجاز مرسل علاقته الجزئية؛ لأن الدعاء جزء من كلية الصلاة. فهى لا تخلو من دعاء. وبخاصة فى قراءة أم الكتاب «الفاتحة» التى لابد من قراءتها فى كل صلاة[1]، وفيها: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ..﴾ [الفاتحة: ٥، ٦] فما الذى تركه الإمام إلا أن يسمى هذا مجازًا؟

• استعمال الخبر فى الدعاء:

فى دعاء يونس عليه السلام ربه وردت هذه العبارة ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

وفى هذا يقول ابن تيمية: «وقوله: ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ اعتراف بالذنب، وهو يتضمن طلب المغفرة، فإن الطالب السائل تارة يسأل بصيغة الطلب، وتارة يسأل بصيغة الخبر. إما بوصف حاله، أو بوصف حال المسئول، أو بوصف الحالين، كقول نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [هود: ٤٧].

فهذا ليس صيغة طلب. وإنما هو إخبار عن الله أنه لم يغفر له ويرحمه خسر. ولكن هذا الخبر يتضمن سؤال المغفرة..»[2].

هذا كلامه. واستعمال الخبر فى الدعاء أو الإنشاء عامة معدود عند البيانيين من صور المجاز المرسل؛ لأن للخبر عندهم دلالتين حقيقيتين وما عداهما مجاز.

---

(١) راجع حكم قراءة الفاتحة فى الصلاة فى كتب الفقه المختلفة.

(٢) دقائق التفسير (٣٧- ٣٨) مرجع سابق.

● إحدى الدلالتين، وهى الغالبة، أن يستعمل الخبر فى «فائدة الخبر» أى أن يفيد المتكلم السامع حكمًا لم يكن السامع عالمًا به قبل إلقاء الخبر. أو كان ذلك فى تقدير ملقى الخبر. والحكم المفاد بالخبر هو مضمون الجملة مثل قولنا لمن نعتقد أنه لا يعلم: صديقك حضر. فمضمون الجملة هو: حضور الصديق.

والثانية: لازم الفائدة: وهو أن يريد المخبر من خبره إعلام السامع أنه عالم بالحكم الذى هو عالم به، كقولنا: أنت صديق فلان. فنحن لا نُعلمه بمضمون الخبر وإنما نعلمه بأننا عالمون بأنه صديق لفلان[1].

وأى معنى يفيده الخبر بعد هاتين الدلالتين فهو مجاز. وهذا ما يلزم الإمام ابن تيمية من اعترافه باستعمال الخبر فى الإنشاء سواء سماه مجازًا أم لم يسمه.

ويمضى الإمام فيلتمس لهذا الاستعمال غرضًا بيانيًّا، وهو ما يطلق عليه البلاغيون: السر البلاغى فيقول:

ومن هذا الباب قول أيوب عليه السلام: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣].

فوصف نفسه ووصف ربه بوصف يتضمن سؤال رحمته بكشف ضره. وهى صيغة خبر تضمنت السؤال»[2].

أما السر البلاغى فقد أشار إليه بقوله: «وهذا من حس الأدب فى السؤال والدعاء. فقول القائل لمن يعظمه ويرغب إليه: أنا جائع. أنا مريض حسن أدب فى السؤال وإن كان فى قوله: أطعمنى وداونى، ونحو ذلك مما هو بصيغة الطلب طلب جازم من المسئول: فهذاك فيه إظهار حالة وإخباره على وجه الذل والافتقار المتضمن لسؤال الحال. وهذا فيه الرغبة التامة والسؤال المحض بصيغة الطلب»[3].

والواقع أن التصرفات البلاغية لا تخلو من أسرار، وبيان ابن تيمية لنكتة استعمال الخبر الإنشاء هنا موفق هو فيه كل التوفيق.

---

(١) انظر فى فائدة الخبر ولازمها الإيضاح (١/ ٤٠) تحقيق د. خفاجى.

(٢، ٣) دقائق التفسير: (١/ ٣٩).

• **خروج الاستفهام:**

من الموضوعات التى قتلها العلماء بحثًا، الاستفهام المستعمل فى غير الطلب المحض. والذى تطمئن إليه النفس وعليه جمهور البيانيين وغيرهم أنه من قبيل المجاز المرسل كذلك.

والإمام ابن تيمية ممن أقروا بخروج الاستفهام، ونبه على ذلك مرات. ومنه قوله فى قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]؟!

وقد ساق فى ذلك حديثًا من الصحيحين عن جبير بن مطعم أنه لما قدم فى فداء أسارى بدر قال: وجدت النبى ﷺ يقرأ فى المغرب بالطور (سورة الطور) قال فلما سمعت هذه الآية: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ أحسست بفؤادى قد تصدع»[(١)].

وقال الإمام ابن تيمية يبين سبب هذا الانصداع:

«وذلك أن هذا تقسيم حاصر، ذكره الله بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه المقدمات معلومة بالضرورة لا يمكن جحدها. يقول أم خلقوا من غير شىء: أى من غير خالق أم هم خلقوا أنفسهم. وهم يعلمون أن كلا النقيضين باطل. فتبين أن لهم خالقًا خلقهم سبحانه وتعالى»[(٢)].

صيغ الاستفهام موضوعة - بلا نزاع - لطلب الفهم، والله سبحانه وتعالى لا يعزب عنه شىء فى الأرض ولا فى السماء. ولهذا وجب صرف كل استفهام صادر عنه إلى ما يليق به من المعانى بمعونة المقام. والآية الكريمة الاستفهام الذى فيها للإنكار حقًا كما قال الإمام ابن تيمية. أى لم يخلقوا من غير شىء ولم يكونوا هم الخالقين، بل لهم خالق هو الله.

ومجىء هذا المعنى على صيغة الاستفهام الإنكارى أبلغ من مجيئه فيما لو قيل: لم يخلقوا من غير شىء ولم يخلقوا أنفسهم؛ لأن فى الاستفهام تحريكًا للنفس

(١، ٢) مجموع الفتاوى: (٥/ ٣٥٩).

وتوقيفًا على الحقيقة، يتوصل إليه من الإجابة على شقى السؤال فالإجابة على الشق الأول: لم يخلقوا من غير شىء. فلابد من خالق.

والإجابة على الشق الثانى: لم يخلقوا أنفسهم إذا فهم مخلوقون من فعل شىء. ذلك الشىء هو الله.

والقرينة الصارفة للاستفهام فى الآية وما ماثله: استحالة أن يغيب عن الله شىء فى الأرض أو فى السماء، وما بينهما، فقرينة المجاز هنا مصدرها الشرع وأصول الاعتقاد[1].

إذا فالعملية المجازية فى تحليل الإمام كاملة لم ينقصها إلا تسميتها مجازاً.

وذلك غير مهم، لأن العبرة بالمضمون لا بالشكل.

● **أكثر استفهامات القرآن إنكارا:**

بعد المثال المتقدم الذى خرج الإمام ابن تيمية الاستفهام فيه على الإنكار عاد فذهب إلى أن أكثر أو كثيراً من استفهامات القرآن جاءت على الإنكار. وقسم الإنكار الوارد فيه قسمين أحدهما إنكار شرعى ويكون معناه الذم والنهى والثانى غير شرعى ويكون معناه السلب والنفى. ولكل من النوعين ضابط عنده. وفى ذلك يقول: «فينبغى لمن أراد معرفة هذا الباب[2] أن يعرف صيغ النفى والعموم. فإن ذلك يجىء فى القرآن على أبلغ نظام، مثال ذلك: أن صيغة الاستفهام يحسب من أخذ بادئ الرأى أنها لا تدخل فى القياس المضروب، لأنه لا يدخل فيه إلا القضايا الخبرية. وهذه طلبية، فإذا تأمل وعلم أن أكثر استفهامات القرآن أو كثيراً منها إنما هى استفهام إنكار معناه الذم والنهى إن كان شرعيًّا، أو معناه السلب والنفى إن كان إنكار وجود ووقوع»[3].

هذا نصه، ومع أنه قسم الإنكار قسمين كما ترى فإنه وضع لهما ضوابط ولكنه لم يفصح عن مراده منها. والذى يغلب على الظن أن المراد بالإنكار الشرعى

---

(١) انظر مصادر القرينة فيما تقدم من هذه الدراسة.

(٢) المراد من «هذا الباب» القياس البرهانى فى القرآن الحكيم.

(٣) مجموع الفتاوى: (١٤/ ٦٢- ٢٦٣).

الإنكار المتسلط على أمور شرعية مثل: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ﴾ [يونس: ٢] لأن مثل هذا الإنكار يستتبعه الذم والنهى أما غير الشرعى فقد حده بأنه ما كان إنكار وجود ووقوع وحرى أن يسمى هذا بالإنكار العام.

ويقينى أن الإمام لم يمثل له إلا بمثال واحد؛ لأن الأمثلة التى ذكرها لن تنطبق عليه بل هى شرعية كما سنرى. ويدخل فيه قوله تعالى حكاية عن منكرى البعث.

﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [الصافات: ١٦].

أما الأمثلة التى ذكرها فهى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨] وقوله: ﴿هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ..﴾ [الروم: ٢٨] وقوله: ﴿آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩] وقوله: ﴿أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾ [النمل: ٦٣].

وإنما كانت آية الصافات، ومثلها آية يس مما مثل هو به من النوع الثانى غير الشرعى؛ لأن الإنكار فيهما صادر عن غير الله. والمثبت لما يضاد هذا الإنكار لا يذم ولا ينهى وإنما يذم وينهى المنكرون للمثبت. وهما ذم ونهى لم يترتبا على الإنكار نفسه.

وهذا خلاف الإنكار الصادر عن الله - وما جرى مجراه من كلام الرسل والدعاة. فالنهى والذم لا يترتبان على الإنكار نفسه وإنما ينهى ويذم من يثبت ما تسلط عليه الإنكار، وبيان ذلك قوله تعالى: ﴿أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾ [النمل: ٦٣] الإنكار مسلط على تعدد الآلهة. أما النهى والذم فيقعان على معتقد التعدد لا على من ينكره من العباد وينفيه. هذا ما فهمناه من كلام الإمام. فإن يكن صوابًا فمن الله. وإن يكن خطأ فمنى. وفوق كل ذى علم عليم.

• ما الذى ينفى باستفهام الإنكار؟

ويمضى الإمام ابن تيمية رحمه الله، فيصنع قاعدة لاستعمال الاستفهام فى النفى والإنكار يصيب فيها كل الصواب، فيقول: «لكن النفى بصيغة الاستفهام المضمن معنى الإنكار هو نفى مضمن دليل النفى فلا يمكن مقابلته بمنع. وذلك أنه

لا ينفى باستفهام الإنكار إلا ما ظهر بيانه أو ادعى ظهور بيانه فيكون ضاربه إما كاملاً فى استدلاله وقياسه. وإما جاهلاً كالذى قال: ﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨](١).

ارتدى الإمام ابن تيمية - هنا - روب البلاغيين، وأدى دورهم أكمل أداء حين قرر أن ما ينفى بالاستفهام الإنكارى هو أحد معنيين:

أولهما: هو ما كان ظاهراً بيانه، جليًا شأنه.

وثانيهما: ما لم يكن كذلك ولكن نزل منزلته فى الظهور والجلاء وهذا حق كما قلنا؛ لأن استفهام الإنكار فيه معنى التعجب، والتعجب لا يكون إلا من عظائم الأمور. فقوله تعالى: ﴿أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾ [النمل: ٦٣] فيه إنكار على من يدعى مع الله إله آخر. ودعوى الألوهية مع الله دعوى باطلة بكل مقياس:

- باطلة بمقياس النقل الصحيح.
- وباطلة بمقياس العقل الصريح.
- وباطلة بمقياس الواقع والحس والمشاهدة..

ومبدأ التوحيد صحيح بكل تلك المقاييس.. فمن أنكر التوحيد كان كمن أنكر الشمس فى رائعة النهار. هذا مثال الظاهر البيان الجلى الشأن.

أما مثال ما نزل منزلة الظاهر بيانه. فمثل قول امرئ القيس:

أيقتلنى والمشرفى مضاجعى ومسنونة زرق كأنياب أغوال(٢)

فقد أنكر قتله وهو فى هذه الحالة من المنعة.. ومع هذا فقتله ممكن. ولكنه نزله منزلة الممتنع.

وصفوة القول من هذه النقول:

- أن الإمام ابن تيمية مؤول ما فى ذلك شك.

---

(١) مجموع الفتاوى: (٦٥/١٤).

(٢) شاهد سبق ذكره.

● وأن تأويله هذا ملزم له بالقول بالمجاز وإن فر منه.

● وأن جل تأويله واقع على آيات من الكتاب العزيز، وهو الذى أجهد نفسه فى نفى المجاز عنه.

● وأن هذا التأويل ضرب من ضروب المجاز المرسل.

● التأويل فى صفات الله:

من المفارقات العجيبة أن الإمام ابن تيمية أنكر مذهب التأويل فى كتاب الله، وهو من أبرز العلماء الذين خاصموا هذا المذهب وأولوه عناية فائقة واستبد هذا الجانب بشطر عمره، وبذل فيه أقصى طاقاته الذهنية والفكرية، وتشهد بهذا مؤلفاته وآثاره المحفوظة. لذلك كان غريبًا من الإمام ابن تيمية أن يقول بالتأويل فى صفات الله أو فى بعضها، ومن خلال مطالعتنا فى آثاره وجدناه:

● ينقل التأويل عن غيره من سلف الأمة، ثم يرتضيه مذهبًا له.

● وأحيانًا ينقل التأويل عن غيره من السلف ثم يضيف إليه تأويلا جديدًا من عنده.

● وأحيانًا يبتدئ هو القول بالتأويل فى بعض المواضع.

● وأحيانا، وهذا مهم جدًّا، يعزو التأويل إلى سلف الأمة ويقول إنه مذهب السلف ويكرر نسبة التأويل إلى السلف أكثر من مرة.

وفى هذه التأويلات تكمن صور فى المجاز لانفكاك عنها وإن لم يسم هو ذلك مجازًا.

والذى حمله على التأويل فيما نعلم هو إبطال بعض المذاهب الضالة مثل الحلولية والاتحادية[1]. وهذا ظاهر من سياق الكلام الوارد فيه التأويل وهو مخالف للمذهب المرتضى عند الإمام ابن تيمية. ونعرض فيما يأتى صورا من التأويل الذى

---

(١) الحلولية والاتحادية فرق ضالة تدعى حلول روح الله فى خلقه وأنه سبحانه حال فيهم. انظر الفرق بين الفرق (٢٤١) لعبد القاهر البغدادى.

ورد فى أعمال ابن تيمية فى بعض الصفات الإلهية سواء نقله وارتضاه أو ابتدأ هو فيه القول ابتداء. فهذا كله مرضى عند الإمام وإن خالف مذهبه المعلن. وصدق الشاعر الذى قال:

وأول راض سنة من يسيرها

وها هو ذا قد سار سيرة التأويل. فهو إذن راض على تلك السيرة وإلا لما سارها.

• معية الله وقربه:

القرب هو النسبة بين أمرين المعتبر فيه ضيق المسافة بينهما أو انعدامها، فيكون القرب فى أكمل صورة هو الاتصال والملاصقة. ولما كان القرب لغة من صفات الأجسام فقد تحرج كثير من علماء الأمة سلفا وخلفا من إجراء القرب الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز، أو وصفه به رسوله فى الحديث الشريف، قد تحرج كثير من العلماء من إجراء اللفظ فيه على ظاهره؛ والمقصود هو تنزيه الله عن صفات الحوادث؛ لأن القرب بحسب اللغة يقتضى المكانية والله قد تنزه عن المكان والزمان. وكذلك «المعية» فى نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤].

لذلك أولوا كثيرا من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦].

وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ [الواقعة: ٨٥].

وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

وقوله ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل: «من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعا...»[1].

فالمؤولون يقولون: إن المراد بالقرب إما قرب العلم وإما قرب الرحمة وهذا مشهور ومتعارف. ومقتضى مذهب الإمام ابن تيمية عدم التأويل ومع هذا فقد

---

(١) تأويل مختلف الحديث.

رأيناه يذهب مذهب المتأولين ويقول بقولهم. ومن ذلك قوله بعد أن حكى فى القرب والمعية أربعة مذاهب.

«وأما القسم الرابع وهو سلف الأمة وأئمتها أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم. وأثبتوا أن الله تعالى فوق سمواته وأنه على عرشه بائن من خلقه، وهم بائنون منه. وهو أيضا مع العباد عمومًا بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية..»[1].

ورد التأويل فى هذا النص فى موضعين ورودا واضحًا.

- حين فسر معية الله مع خلقه عمومًا بأنها معية علم لا معية ذات.
- وحين فسر معية الله مع أوليائه وأنبيائه بأنها معية نصر وتأييد وكفاية لا معية ذات كذلك.

ويزداد هذا التأويل قيمة ووزنًا بنسبته إلى سلف الأمة وأئمة العلم، وشيوخ الهداية والعبادة.

وهذا التأويل بعينه هو الذى يقول به من تأولوا صفات الله وبخاصة ما يوهم ظاهره المشابهة بالحوادث. والتأويل يقتضى صرف ظاهر اللفظ إلى معان تليق بالله سبحانه وتعالى، وهذا هو المجاز الذى فر منه الإمام ابن تيمية، فقد وقع فيه وإن لم يسم التأويل - هنا - مجازًا ويستطرد الإمام فى بيان المعية على التأويل فيقول:

«وكان النبى ﷺ يقول: اللهم أنت الصاحب فى السفر والخليفة فى الأهل» فهو - سبحانه - مع المسافر فى سفره، ومع أهله فى وطنه. ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم. كما قال: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ [الفتح: ٢٩] أى «معه» بالإيمان، لا أن ذاتهم فى ذاته.. وقوله ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤٦] يدل على موافقتهم فى الإيمان وموالاتهم.

---

(١) مجموع الفتاوى: (٥/ ٢٣١).

فالله تعالى عـالم بعباده، وهو معـهم أينما كانوا. وعلمه بهم مـن لوزام المعية، كمـا قالت المرأة: «زوجى طويل النجـاد. عظيم الرماد قريب الـبيت من الناد»[1] فهذا كله حقيقة ومقصودها أن تعرف لوازم ذلك. وهو طول القامة. والكرم بكثرة الطعام...»[2].

• **تعقيب وبيان:**

ظاهر من هذا الكلام أن الإمام ابن تيمية صرف لفظ «مع» عن ظاهره ليس فيما يتصل بالله من المعـانى فحسب، بل عمم الصرف حـتى فى المواضع التى لا يضر فيها إبقاء اللفظ على ظاهره، كما فى «والذين معه» وهو هنا جار على سنن العربية وبيانها الجـميل. وفـى «معية الله» مـع المسـافر وأهـله قـال إنه لا يلزم مـن ذلك أن تكون ذات الله مختلطة بذواتهم. وهذا كلام طيب وصائب كل الإصابة. ولكن الذى يلزم الإمام منه هو التأويل بصرف اللفظ عن ظاهر معناه لداع يدعو إلى ذلك الصرف لغـويا كان أو شرعيًـا، أو عقليًا، أو عـرفًا أو مشاهدة وحـسًا. وهذا هو المجاز الذى يأباه الإمام جدلاً، ويقبله عملاً.

وفسر المعـية فى ﴿فَأُوْلَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤٦] بالمعـية المعنوية وهى الاتفاق فى المذهب والموالاة فى الدين. ولم يفـسرهـا بـمعـية الـمـجـاورة المكانـية أو الملاصقـة. والصارف - هنا - عقلى؛ لأن المـعية المقـصودة فى الآية تربط بين الأجيال وأن فنى الجيل السابق قبل اللاحق؛ وهذا هو المجاز بعينه.

وفى حديث المرأة عـن زوجها قـال ليس المراد من هذه العبـارات إلا أن تعرف منها لوزامها. وهذا صرف للفظ عن ظاهره كذلك:

فطول النجاد عبارة عن طول القامة، وعظم الرماد عبارة عن كثرة الطهو المؤدى إلى كثرة الإطعام المؤدى إلى الضيفان المؤدى إلى الوصف بالكرم فهذا صرف للفظ - كذلك - وهو وإن كان ليس مجازاً خالصًا؛ لأنه كنايات. فلنا فيه شاهدان:

• الأول: صرف اللفظ عن ظاهره وهو نوع من التأويل.. وقد كان.

---

(١) رواه الإمام البخارى.
(٢) مجموع الفتاوى: (٥/ ٢٣١).

● الثانى: أن الكناية نفسها يعتريها جانبا حقيقة ومجاز. وقد يكون المعنى الحقيقى غير مراد كما إذا قلنا على كريم يعيش فى قصر منيف هو كثير الرماد. والواقع أنه لا رماد فى بيته وإنما أجهزة تكنولوجية حديثة تطهى كل شىء دون أن تخلف رمادًا.

● **تأويل الرؤية والسمع:**

ومما أوله الإمام ابن تيمية تأويلا مجازيًّا الرؤية والسمع المضافين لله سبحانه وتعالى، فهو يسوق قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ﴾ [الزخرف: ٨٠] ثم يقول فى معناه:

«فإنه يراد من رؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك، وأنه يعلم هل ذلك خير أم شر، فيثيب على الحسنات، ويعاقب على السيئات»(١).

ونمضى مع الإمام فنراه ينقل نقولا أخرى فى معنى «المعية» ونكتفى منها بما يأتى:

● منها ما رواه عن الضحاك فى قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧] قال: هو على العرش وعلمه معهم».

ومنها ما نقله عن سفيان الثورى فى معنى الآية. «هو معهم» قال: «علمه».

ومنها ما عزاه إلى الإمام أحمد بن حنبل حين سأله حنبل بن إسحق: ما معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾؟!.

قال: «علمه.. عالم الغيب والشهادة محيط بكل شىء»(٢).

ويقرر الإمام ابن تيمية بعد ذلك بأن معية الله لا تقتضى أن ذاته تخالط ذوات خلقه. ويستدل على هذا بأن المعية المنسوبة لله فى القرآن جاءت عامة كما فى

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٣٢) كما أول السمع بسمع الإجابة مرة أخرى.
(٢) نفس المصدر: (٥/ ٤٩٦).

الآيات السابقة وجاءت خاصة كما فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨] وفى مثل قوله لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

ووجه الاستدلال بهذا بينه بقوله:

«فلو كان المراد أنه بذاته مع كل شىء لكان التعميم يناقض التخصيص. فإنه قد علم أن قوله ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] أراد به تخصيصه وأبا بكر دون عدوهم من الكفار» وكذلك قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨] خصهم بذلك دون الظالمين والكفار»[1].

- **معنى التعميم والتخصيص فى المعية:**

ما انتهى إليه الإمام ابن تيمية من التعميم والتخصيص فى المعية المنسوبة لله سبحانه مذهب صحيح. وصحيح - كذلك - تفسيره للتعميم والتخصيص فيها. وقد بين ذلك فى لفظ موجز واف فقال:

«ويكون حكم معيته فى كل موطن بحسبه: فمع الخلق كلهم بالعلم والقدرة والسلطان، ويخص بعضهم بالإعانة والنصر والتأييد»[2].

- **تعقيب وبيان:**

من كل ماتقدم يتبين فى وضوح أن مذهب الإمام ابن تيمية فى المعية المنسوبة لله سبحانه هو جواز بل وجوب تأويلها وصرف اللفظ فيها عن الظاهر. وكل النقول التى نقلها هو عن السلف وارتضاها تفيد وجوب التأويل والصرف عن الظاهر. وإذا ثبت هذا وصح. وهو ثابت وصحيح فلا معنى إذن لإنكار ابن تيمية المجاز وتأييد الإنكار بمذهب السلف. فالسلف ومعهم ابن تيمية مجوزون للمجاز وإن لم يسموه والدليل هوهذا التأويل. والصرف المتواتر النقل عنهم.

---

(١) أى لو كانت المعية بالذات مع كل شىء فلا يكون لتخصيص النبى وأبى بكر بمعية الله لهما وهما فى الغار معنى، وكذلك معيته للمتقين والمحسنين، فثبت أن المعية معنوية لا ذاتية.

(٢) مجموع الفتاوى (٥/٤٩٧) وقد ساق هذا الكلام ضمن نقل عزاه للإمام أحمد بن حنبل. والظاهر أن هذه العبارة لابن تيمية.

فما المجاز إلا تأويل وصرف اقتضاه مقتض هو القرينة، والقرينة - هنا - شرعية هى استحالة أن يوصف البارى سبحانه بما يوهم المشابهة بالحوداث. وليس لتأويلهم هذا تفسير إلا المجاز.

فهو ليس حقيقة لأن الحقيقة اللغوية لا يصرف فيها اللفظ عن ظاهره. وها هم قد صرفوه وأولوه؟

وهو ليس كناية؛ لأن الكناية غير ممتنع فيها جواز إرادة المعنى الوضعى. ولو جوزنا - هنا - إرادة المعنى الوضعى ليكون الكلام كناية لوقعنا فيما فررنا منه. وهو جواز المشابهة. وهذا ممتنع شرعًا[1].

وإذا انتفت الحقيقة. وانتفت الكناية فلا يبقى إلا المجاز لأن قرينته مانعة من إرادة المعنى الوضعى..

وإذا ثبت هذا فلم يبق لإنكار المجاز وجه. وهذا هو الصواب الذى يجب أن يصار إليه نقلا وعقلا وعقيدة.

• معنى قرب الله من خلقه:

نهج الإمام ابن تيمية فى بيانه للقرب المضاف لله - سبحانه - نفس المنهج الذى اتبعه فى بيان المعية مع فروق فى التطبيق وبيان المعنى اللغوى لكل منهما:

فالمعية تفيد - كما قال - المصاحبة والملازمة، وليس القرب كذلك. والواقع أن القرب متفاوت الدرجات أما المعية فهى حسب المدلول اللغوى فلا تفاوت فيها. والقرب كما قلنا قبلا يكون فى أكمل صوره «معية» فبينهما - المعية والقرب - عموم وخصوص.

وأيا كان المراد فإن الإمام ابن تيمية ينفى - بشدة - أن يكون القرب فى جانب الله قرب ذات من ذات أو من ذوات. فهذا المعنى: قرب ذاته - سبحانه - من ذوات خلقه ممتنع فيما قرره الإمام وقال: إنه مذهب السلف.

---

(١) الناظر فى كتابات الإمام ابن تيمية يرى أنه أقام حصنا منيعًا أمام الحلولية والاتحادية فمنع معية الذات والمخالطة وهذا حق. وهو الذى يؤدى إليه المجاز بقرينته المانعة.

وهذا هو تشابه المنهج الذى أشرنا إليه آنفا. أما فيما عدا ذلك فإن الإمام ابن تيمية يفرق بين المعية والقرب فى المجال التطبيقى.

ورأيناه يحكى نقولا عن بعض السلف الثقات. ويوافقهم فيها من حيث المبدأ والجملة، ويختلف معهم حولها من حيث التفصيل.

ولتوضيح هذا الإجمال نبدأ بما حكاه عن السلف، ثم نذكر نقده لما رواه عنهم، ونبين رأيه هو فى المسألة، ثم نعقب عليه بما يكشف عنه المقام:

• النقل عن السلف:

قال رحمه الله: «وطائفة من أهل السنة (السلف) تفسر القرب فى الآية والحديث بالعلم[1] لكونه هو المقصود. فإنه إذا كان يعلم ويسمع دعاء الداعى حصل مقصوده. وهذا هو الذى اقتضى أن يقول من يقول: إنه قريب من كل شىء. فإن هذا قد قاله بعض السلف كما تقدم عن مقاتل بن حيان وكثير من الخلق. لكن لم يقل أحد منهم أن ذاته قريبة من كل شىء. وهذا المعنى يقر به جميع المسلمين.

وكذلك قال أبو عمرو الطلمنكى. قال: «ومن سأل عن قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] فاعلم أن ذلك كله على معنى العلم به. والقدرة عليه. والدليل على ذلك صدر الآية: ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ [ق: ١٦] لأن الله لما كان عالما بوسوسته كان أقرب إليه من حبل الوريد، وحبل الوريد لا يعلم ما توسوس به نفسه.

.. قال: وكذلك الجواب فى قوله فيمن حضره الموت: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥] أى بالعلم به وبالقدرة عليه.. قلت[2]: وهكذا ذكر غير واحد من المفسرين مثل الثعلبى وأبى الفرج بن الجوزى وغيرهما...»[3].

(١) أراد بالآية قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...﴾ [البقرة: ١٨٦] وبالحديث: «إن الذى تدعونه قريب مجيب».

(٢) الكلام هنا لابن تيمية.

(٣) مجموع الفتاوى: الأسماء والصفات (٥/٥٠١- ٥٠٢).

هذا بعض ما نقله الإمام ابن تيمية عن علماء السلف وكذلك الخلف وبعض المفسرين. وقد وافقهم على مبدأ قرروه فى القرب، وهو أن قربه تعالى لا يكون بمماسة ذاته لذوات من يقرب منهم، وقال إن جميع المسلمين متفقون على هذا.. وهذا حق وصواب. ونقول بناء عليه أن جميع المسلمين - إذن - مجمعون على تأويل مثل هذا الموضع لاقتضاء التأويل تنزيه الله عن المشابهة بالحوادث.

ويترتب على هذا القول باعتراف الإمام ابن تيمية أن السلف وجميع علماء المسلمين الموحدين مجوزون للمجاز وأنهم ارتضوه وسيلة من وسائل الدفاع عن سلامة العقيدة.

وحين نقرر هذا من واقع النصوص الصحيحة الصريحة فإننا نقول إن الإمام ابن تيمية مع موافقته للسلف على المبدأ الذى قد قرروه فى القرب، وهو نفى المماسة. فإنه خالفهم على النحو الآتى:

● هم يسوون بين القرب المسند إلى ضمير المتكلم الواحد، وبين القرب المسند إلى ضمير المتكلم الجمع، وما جرى مجرى هذين.

● أما ابن تيمية فيفرق بين القربين:

فالقرب المسند إلى «الواحد» له معنى خاص به.

والقرب المسند إلى «الجمع» له معنى عام فيه. ويبين الإمام ابن تيمية سبب التسوية عندهم، وسبب التفرقة عنده فيقول:

«وهؤلاء كلهم مقصودهم أنه ليس المراد أن ذات البارى جل وعلا قريبة من وريد العبد ومن الميت. ولما ظنوا أن المراد قربه - وحده - دون قرب الملائكة فسروا ذلك بالعلم والقدرة كما فى لفظ المعية»[1].

---

(١) الأسماء والصفات (٥/ ٥٠٢).

السلف ظنوا أن القرب بنوعية المسند إلى الواحد، والمسند إلى الجمع هو قرب الله وحده، ولذلك أولوه فى الموضعين بالعلم والقدرة، ونفوا القرب الحسى الذى تماس الذات فيه الذوات هذا ما فهمه الإمام ابن تيمية ولم يرتضه. ثم يقول مبينًا رأيه فيه: «ولا حاجة إلى هذا - يقصد التأويل فى القرب المسند إلى الجمع - فإن المراد بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] يعنى وما ماثله من كل قرب مسند إلى الجمع - أى بملائكتنا. . وهذا بخلاف لفظ المعية. فإنه لم يقل: ونحن معه. بل جعل نفسه هو الذى مع العباد. . فلا يجعل لفظ مثل لفظ مع تفريق القرآن بينهما»(١).

• تعقيب وبيان:

أراد الإمام أن القرب المسند إلى «الواحد» هو قرب الله وحده فالتأويل فيه بالعلم والقدرة مستساغ ومقبول.

أما القرب المسند إلى «الجمع» فالمراد منه قرب الله بملائكته لا قربه هو وحده، فلا يستساغ فيه التأويل ولا يقبل ولا يطرد؛ لأنه - كما قال - ولا حاجة إلى هذا.

وبعد أن ينص صراحة على أن التأويل بالعلم والقدرة فى فوقية الله على جميع خلقه أن ذلك مما اتفق عليه المسلمون، ينازع السلف فى اطراد هذا التأويل فيما كان الفاعل فيه جمعًا فيقول:

«وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ لا يجوز أن يراد به مجرد العلم. فإن من كان بالشىء أعلم لا يقال إنه أقرب إليه من غيره لمجرد علمه به ولا لمجرد قدرته عليه. . .»(٢).

فهذا نصه صريحًا فى منع اطراد التأويل فى نوعى القرب، ونحن نختلف مع الإمام فى قوله: «فإن من كان بالشىء أعلم من غيره لا يقال إنه أقرب إليه من غيره لمجرد علمه به، ولا لمجرد قدرته عليه» فهذه العبارة فيها قصور؛ لأن الذين قالوا إنه أقرب إليه من غيره لم يقولوا هذا لمجرد العلم، بل للعلم المحيط بعظائم

---

(١) الأسماء والصفات. وكل جملة معترضة فى النص فهى من عندنا للإيضاح.
(٢) الأسماء والصفات من مجموع الفتاوى (٥/ ٥٠٤).

الأمور ودقائقها. ولم يقولوا أقدر عليه من غيره لمجرد القدرة بل للقدرة الفائقة التي لا تدانيها قدرة فكلام الإمام - هنا - وارد في غير مورد؟!

ويؤيد الإمام رأيه في عدم اطراد التأويل بالعلم والقدرة، بأن الله جعل العلم والقدرة شيئين في قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] وهو بهذا يرد على أبي عمرو الطلمنكي الذي استدل - كما تقدم - بصدر الآية على تفسير عجزها بالعلم والقدرة وأقول: ليس لابن تيمية دليل قطعي على المغايرة بين العلم والقرب في الآية، لجواز أن يكون قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ ....﴾ عطف تفسير على ما قبله، وهو ثبوتية العلم.

• القرب نوعان:

وكما جعل الإمام ابن تيمية المعية نوعين: عامًّا وخاصًّا، جعل القرب نوعين كذلك عامًّا وخاصًّا.

فالخاص كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] فهذا قرب خاص ممن يدعوه ويناجيه.

والعام كما في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ [الواقعة: ٨٥] يعني من حضرته الوفاة.

وهذا مذهب له في التأويل يلزم منه القول بالمجاز. فالقرب العام يكون بالقدرة والعلم، والقرب الخاص يكون بالتفضل والرحمة والهداية وإجابة الدعاء.

وأيا كان فابن تيمية مؤول ضالع في التأويل. وفيم؟ في صفات الله وشؤونه وكفى بذلك شرفًا للمجاز أن يقر به منهجًا وعملا من أنكره جدلاً ونظرًا.

وكل هذه التأويلات ذوات أرحام ماسة بالمجاز المرسل، وتمتنع فيها الكناية كما تمتنع الحقيقة، ولكل من المنعين سبب أوضحناه آنفًا.

• معنى القرب الخاص عند الإمام:

قلنا: إن الإمام ابن تيمية يوافق السلف في تأويلهم القرب الخاص بالعلم والقدرة، وأنه ليس قرب ذات من ذات. ويخالفهم في اطراد هذا التأويل في

القرب الذى فاعله جمع. وبقى علينا أن نبين من كلام ابن تيمية ما المراد عنده من القرب الخاص.

وهو قد نص عليه نصًا لا لبس فيه فى معنى قوله عليه السلام: «من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعًا....».

يقول رضى الله عنه: «فكلما تقرب العبد باختياره قيد شبر، زاده الرب قربًا إليه حتى يكون كالمتقرب بذراع. فكذلك قرب الرب من قلب العابد، وهو ما يحصل فى قلب العبد من معرفة الرب والإيمان به.. وهذا أيضًا لا نزاع فيه. وذلك أن العبد يصير محبًا لما أحب الرب، مبغضًا لما أبغض، مواليًا لمن يوالى، معاديًا لمن يعادى، فيتحد مراده مع المراد المأمور به الذى يحبه الله ويرضاه».

فقرب الله إذًا من المتقرب إليه هو قرب هداية وموالاة وتوفيق وليس هذا إلا تأويلا على سبيل المجاز.

● مجىء البقرة وآل عمران؟!

من المسائل التى ناقشها الإمام ابن تيمية فأولها أو وافق على تأويلها تأويلا مجازيًا، واستطرد فى التدليل على صحة تأويلها بذكر تأويلات أخرى من جنسها مسألة مجىء البقرة وآل عمران يوم القيامة. ولهذه المسألة قصة نوجزها فى الآتى:

فى حديثه عن الإمام أحمد واختلاف أصحابه هل كان يذهب فى النزول والمجىء المسند لله مذهب التأويل أم لم يؤول، ذكر الإمام ابن تيمية ما رواه حنبل ابن أخى الإمام أبى عبد الله أحمد بن حنبل رضى الله عنه. أن معارضيه ومناظريه احتجوا عليه بقوله: ﷺ «تجىء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان...» وقالوا له: لا يوصف بالإتيان والمجىء إلا المخلوق.

فعارضهم أحمد بقوله - وأحمد وغيره من أئمة السنة - فسروا هذا الحديث بأن المراد مجىء ثواب البقرة وآل عمران.. كما ذكر مثل ذلك من مجىء الأعمال فى القبر وفى القيامة»[1].

(١) ينظر الأسماء والصفات (٥/٣٩٨).

هذه خلاصة أمينة ووافية كل الوفاء بكلام الإمام ابن تيمية، وهو يحكى ما وقع للإمام أحمد ورده على خصومه القائلين أن كلام الله مخلوق. ولكن ما هو موقف ابن تيمية نفسه من هذا التأويل المنسوب إلى الإمام أحمد رضى الله عنهما؟!

إن فى هذا النص نفسه ما ينبئ عن موقف ابن تيمية، فقد قال عنه فى جملة اعتراضية: - وأحمد وغيره من أئمة السلف فسروا هذا الحديث بأن المراد به مجىء ثواب البقرة وآل عمران -. وابن تيمية يرتضى مذهب السلف بل هو مفتون به إلا فى بعض الفروع فينازعهم.

• أما موقفه صريحًا فقد دل عليه قوله:

«والنبى ﷺ قال: اقرأوا البقرة وآل عمران فإنهما يجيئان يوم القيامة.. يحاجان عن أصحابهما» وهذا الحديث فى الصحيح فلما أمر بقراءتهما وذكر مجيئهما يحاجان عن القارئ علم أنه أراد بذلك قراءة القارئ لهما وهو عمله. وأخبر بمجىء عمله الذى هو التلاوة لهما فى الصورة التى ذكرها. كما أخبر بمجىء غير ذلك من الأعمال»[1].

هذا هو مذهب الإمام. فليس الجائى نفس كلامه الذى قرأه. وإنما ثواب قراءته وهو عمله.

فهذا التأويل جار على منهج المجاز المرسل والعلاقة إما السببية لأن البقرة وآل عمران سبب فى الثواب، وإما اعتبار ما كان فإن ثوابه كان فى الأصل هو قراءة السورتين المذكورتين. ويجوز حمله على المجاز العقلى الذى أسند فيه المجىء إلى السبب وهو فى الأصل للمسبب وعلى الاستعارة المكنية بأن تشبه السورتان بالشفيع الذى يشفع فى صاحبه يوم القيامة. فحذف المشبه به ودل عليه ببعض خواصه وروادفه وهو المجىء.

وأيا كانت الصورة المخروج إليها مجازيًا فإن الإمام ابن تيمية، ومن قبله سلف الأمة الأخيار مجوزون للمجاز بارتضائهم منهجه فى الصرف والتأويل حتى وإن لم

---

(١) المصدر السابق (٥/٣٩٩).

يصرحوا باسمه. وأنهم اتخذوا من المجاز وسيلة من وسائل الدفاع عن أصول الاعتقاد وسلامة العقيدة وهذا هو ما لهج به مجوزو المجاز الذين يعارضهم الإمام ابن تيمية؟!

ففيم المعارضة إذن؟!

● وتأويلات بالمجاز العقلي:

ما نقلناه من تأويلات فيما تقدم يغلب عليه المجاز المرسل. والذى ذكرناه قليل من كثير، والآن نورد بعض التأويلات التى يؤول بها الأمر إلى المجاز العقلى لانطباق حده عليها، وهى كثيرة كذلك نكتفى بإيراد مثل منها، وقصدنا أن نثبت بالدليل القاطع أن الإمام ابن تيمية، وهو شديد الإنكار للمجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم لم يستطع أن يستغنى عن التأويل المجازى فى معاركه الفكرية ودفاعه عن الإسلام وأصول الاعتقاد فيه. وهذا يكفى فيه اختيار المثل دون الحاجة إلى الاستقصاء الذى سيفضى بنا إلى تطويل لا ننتهى معه إلى حد. وما لم يدرك كله لا يترك جله. فلنأخذ فى بيان المقصود داخل هذا الإطار:

● ضرر الأصنام ونفعها:

الصنم هو كل معبود من دون الله، سواء كان من الجمادات أو الأحياء والمعبود من دون الله لا ينفع ولا يضر، بل ولا يدفع عن نفسه السوء إذا أريد به ولا يحقق لها نفعا وإن كان شديد الرغبة فيه. فمقاليد الأمور تجرى بقدرة الله وإرادته. وليس غير الله نافعًا ولا ضاراً. هذه هى العقيدة السليمة التى يستقيها المسلم من القرآن العظيم: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (٦٩) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (٧٠) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ (٧١) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (٧٢) أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ [الشعراء: ٦٩- ٧٣].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣].

هذه هى عقيدة المسلم فى الأصنام لا نفع لها ولا ضر. ولكن وردت بعض الآيات التى يوهم ظاهرها أن للأصنام نفعًا وضراً،ولكن ضرها أقرب من نفعها؟!

والإمام ابن تيمية وقف وقفة جادة أمام هذه الآيات مدافعًا عن سلامة العقيدة ولم يجد مخرجًا مما يوهمه ظاهرها إلا التأويل المجازى. فلنسمع إليه فى تدبر وهو يعالج هذه القضية:

• تعرض الإمام لقوله تعالى:

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (١١) يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنفَعُهُ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ (١٢) يَدْعُو لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ ﴾ [الحج: ١١-١٣].

فى هذه الآيات مشكلة، حيث نفى فيها نفع الأصنام وضرها، ثم عاد فأثبت لها نفعًا وضراً وإن جعل الضر أقرب من النفع. وقد لحظ هذا كثير من المفسرين كالثعلبى والبغوى وجار الله الزمخشرى. وقد ذكر الإمام ابن تيمية جوابى البغوى وجار الله، ولكنه لم يكتف بما قالاه فاستأنف هو توجيه النص الحكيم فأجاد وأصاب. وعلق على قول للسدى فقال: «وهذا الذى ذكره كلام صحيح لكن لم يبين فيه وجه نفى التناقض»[١].

وبعد أن أورد رحمه الله بعض الأقوال عقب عليها بقوله: «والتحقيق أنه - أى المعبود من دون الله أيا كان - لا ينفع ولا يضر مطلقًا. فإن الله سبحانه وسعت رحمته كل شىء، وهو ينعم على كثير من خلقه وإن لم يعبدوه، فنفعه للعباد لا يختص بعابديه. وإن كان فى هذا تفصيل ليس هذا موضعه. وما دونه لا ينفع لا من عبده، ولا من لم يعبده،وهو سبحانه الضار النافع»[٢].

(١) دقائق التفسير (٤/٥٦) مرجع سابق.

(٢) نفس المصدر (٥/٥٧).

. . . وإذا كان كذلك فنقول: المنفى قدرة من سواه على النفع والضر وأما قوله: ضره أقرب من نفعه» فنقول أولا:

المنفى هو فعلهم بقوله: ﴿مَا لا يَضُرُّهُ وَمَا لا يَنفَعُهُ﴾ [الحج: ١٢] والمثبت اسم مضاف إليه فإنه لم يقل: يضر أعظم مما لا ينفع، بل قال: ﴿لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ﴾ [الحج: ١٣] والشىء يضاف إلى الشىء بأدنى ملابسة، فلا يجب أن يكون الضر والنفع المضافان من باب إضافة المصدر إلى الفاعل. بل قد يضاف المصدر من جهة كونه اسما كما تضاف سائر الأسماء.

وقد يضاف إلى محله وزمانه ومكانه وسبب حدوثه وإن لم يكن فاعلا، كقوله: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] ولا ريب أن بين المعبود من دون الله وبين ضرر عابديه تعلق يقتضى الإضافة. كأنه قيل: لمن شره أقرب من خيره، وخسارته أقرب من ربحه فتدبر هذا»[1].

● تعقيب وبيان:

لا يخفى على من له أدنى إلمام بعلوم البلاغة والبيان أن الإمام ابن تيمية فى هذا الموضع ذهب مذهب المجاز العقلى فيما قال. والمدار فى المجاز العقلى عند إسناد الفعل أو ما فى معناه إلى غير ما هو له من ملابساته، لمشابهة هذه الملابسات للفاعل الحقيقى.

فالضر والنفع بيد الله وحده. والأصنام لا تنفع ولا تضر. وقد أضيف إليها الضر والنفع فى الآية الكريمة لا على معنى أنها هى فاعلة الضر والنفع، بل جاءت هذه الإضافة لملابسة أخرى غير الفاعلية. والنسب الإضافية عند علماء البلاغة مثل النسب الوقوعية والإيقاعية فى تحقيق المجاز العقلى فيها.

والإمام ابن تيمية لحظ هذا فمثل بقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] وهما لا مكر لهما وإنما يقع فيهما المكر فأضيف إليهما. والتقدير بل مكرهم فى الليل ومكرهم فى النهار.

---

(١) دقائق التفسير (٤/٥٨- ٥٩) مرجع سابق.

وما من أحد من الرواد قبل الإمام ابن تيمية إلا ولفت ذهنه «مكر الليل والنهار» فأوله تأويلا يؤدى إلى المجاز. وقد مر بنا هذا مرات فيما تقدم[1].

وقد ذكر الإمام من علاقات المجاز العقلى ثلاثا: هى المكانية والزمانية والسببية[2] وطبق علاقة السببية على ما فى الآية من إضافة الضر وهو مصدر مستعمل استعمال الأسماء؛ لأن بين الضر الحاصل من الله لعابدى الأصنام وبين الأصنام نوع تعلق. فبسبب عبادتها أضر الله عابديها فنسب الضر إليها على منهج المجار العقلى.

ولهذا سر بلاغى لم يذكره المؤلف، وهو - فيما أرى - الترهيب من عبادة الأصنام لأنها مصدر ضر. ففى إضافة الضر إليها مبالغة فى التخويف من عبادتها وقبح مصير من يعبدها.

ويستطرد الإمام فيقول: «ولو جعل هو فاعل الضر بهذا؛ لأنه سبب فيه، لا لأنه هو الذى فعل الضر. وهذا كقول الخليل عن الأصنام: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦].

فنسب الإضلال إليهن.. وكذلك قوله: ﴿وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [هود: ١٠١].

وهذا كما يقال: أهلك الناس الدرهم والدينار، وأهلك النساء الأحمران: الذهب والحرير»[3].

ما فى الآيتين مجار عقلى علاقته السببية، وكذلك فى إسناد الإهلاك إلى الدرهم والدينار، والذهب والحرير. هذه كلها من صور المجار العقلى عند علماء البيان، وليس بين قولهم فيها وقول الإمام إلا التسمية.

---

(١) انظر (١٩، ٢٠) من هذه الدراسة.

(٢) صرح المؤلف بأن له اطلاعًا على كشاف الزمخشرى فلا يبعد أن يكون ترديده لهذه العلاقات الثلاث مأخوذًا من الكشاف: انظره: (١١/ ١٦١).

(٣) دقائق التفسير (٤/ ٥٩).

• مثال تطبيقى أكثر وضوحاً:

ويسوق الإمام بعد هذا حديثًا شريفًا خرجه الشيخان عن عمرو بن عوف عن النبى ﷺ أنه قال: **«والله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخاف أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم، فتتنافسوا فيها كما تنافسوا فيها فتهلككم كما أهلكتهم»**[1].

ثم قال فى بيانه: «فجعل الدنيا المبسوطة هى المهلكة لهم، وذلك بسبب حبها والحرص عليها والمنافسة فيها. وإن كانت مفعولا به (أى لأنها محبوبة) لا اختيار لها، فهكذا المعبود المدعو من دون الله الذى يأمر بعبادة نفسه: ما لكونه جماداً أو طائعًا لله.. فما يدعى من دون الله هو لا ينفع ولا يضر لكن هو السبب...»[2].

• تعقيب وبيان:

لا نزاع أن هذا التأويل الذى خرج عليه الآية الإمام ابن تيمية أنه ينتمى إلى شعبة المجاز العقلى الذى يكون التصرف فيه عقليا لا لغويا. ولا نزاع كذلك فى أن الذى حمل الإمام على ممارسة التأويل هنا هو الدفاع عن سلامة العقيدة. بنفى الضر والنفع عن غير الله ولو كان معبوداً.

فليس المجاز إذن مظهر ترف فى الأسلوب وإنما هو شعبة من شعب البيان المحكم والتصوير المبدع. وليس هو حلية لفظية أو عجزا عن التعبير بالحقيقة، بل هو قسيم الحقيقة له خطره وشأنه فى البيان كما أن للحقيقة خطرها وشأنها ولكل منهما موضعه الذى لا يسد مسده فيه غيره.

وأكاد أجزم أن هذه القضية التى عالجها الإمام ابن تيمية بحكمة واقتدار وهى قضية نسبة الضر للأصنام، وهى لا تضر ولا تنفع، لم يكن لها من مخرج أمامه ولا أمام أحد من علماء الإسلام سوى هذه السبيل التى نهجها الإمام ابن تيمية،

---

(١) البخارى كتاب الجزية وكتاب المغازى، ومسلم: كتاب الزهد.. وغيرهما.

(٢) دقائق التفسير مع التصرف بالحذف (٤/٥٩- ٦٠).

وهى سبيل التخريج المجازى. وكم هناك من مشكلات أخرى فى مجال الاعتقاد ولم يكن فارس حلبتها إلا التخريج المجازى، فعلام إذن معاداة المجاز وله هذا الشأن وهذا الخطر فى تفسير النصوص الشرعية التى قد يؤتى الإسلام من قبلها. وبخاصة ما يتعلق بصفات الجليل الفرد الذى ليس كمثله شىء وهو السميع العليم.

• صور أخرى من التأويل المجازى العقلى:

لم يكن المثال الذى ناقشناه آنفا من التأويل المجازى العقلى هو الوحيد فى أعمال الإمام الجليل ابن تيمية. بل كتبه مشحونة بمثل هذا التأويل، ومنهجنا الاقتباس منها لا الاستقصاء. ونورد فيما يأتى صورا أخرى من التأويل المجازى العقلى - عنده ليزول الريب إن كان ريب، وتتأكد الفكرة حين يعضد المثال بنظائر له وأشباه:

عيسى ليس فيه بعضية من الله سبحانه:

فى موضع آخر من مواضع الدفاع عن سلامة العقيدة، يلجأ الإمام ابن تيمية للتخريج المجازى فيزيل به المشكلة، ويستقيم الأمر على هدى وبيان.

• المشكلة ومنشؤها:

المشكلة التى يواجهها الإمام ابن تيمية - هنا - هى دعوى النصارى ألوهية عيسى عبد الله ورسوله عليه السلام. ومنشأ هذه الدعوى عندهم ثلاثة أسباب:

- ولادته من أم عن غير أب.
- أن الله قال فى شأنه «وروح منه».
- أنه دعاه «كلمته».

وهذه الأمور الثلاثة ورد ذكرها فى القرآن الأمين. وفى غير القرآن. فزعم النصارى أن فى عيسى جزءًا إلاهيًّا لأنه روح الله وكلمته.

قاوم الإمام ابن تيمية هذه الدعوى محتكمًا إلى المصادر القوية الصحيحة من العقل والنقل والواقع. فبدأ دفاعه فى جانب منه بقوله: «وما أضيف إلى الله أو قيل هو منه فعلى وجهين:

• إن كان عينًا قائمًا بنفسها فهو مملوك له. ومن لابتداء الغاية كما قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧] وقال فى المسيح: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

• وما كان صفة لا يقوم بنفسه كالعلم والكلام فهو صفة له، كما يقال: كلام الله وعلم الله...»(١).

فهذه قاعدة عامة، وأحسبها حاصرة بالنسبة لموضوعها.

ثم يستطرد فيقول:

«وألفاظ المصادر يعبر بها عن المفعول فيسمى المأمور به أمرًا، والمقدور قدرة، والمرحوم به رحمة. والمخلوق بالكلمة كلمة. فلما قيل فى المسيح: إنه كلمة الله. فالمراد به أنه خلق بكلمة هى قوله ﴿كُن﴾ ولم يخلق على الوجه المعتاد من البشر.

... وكذلك إذا قيل عن المخلوق: أنه أمر الله فالمراد أن الله كونه بأمره»(٢).

هذا التأويل صالح للحمل على نوعين من المجاز:

أحدهما: المجاز العقلى. وبيان ذلك أننا حين نطلق على المقدور كالنبات لفظ القدرة كنا قد أوقعنا الشىء على ما ليس حقه أن يقع عليه (النسبة الإيقاعية) وكذلك إذا قلنا فى المخلوق بالكلمة: كلمة. والعلاقة فى هذا هى السببية لأن الكلمة سبب فى إيجاده. والقدرة سبب فى المقدور.

والثانى: المجاز المرسل. والعلاقة فى الثانى هى السببية كذلك وبهذا التأويل المجازى أبطل الإمام ابن تيمية دعوى النصارى ألوهية عيسى عبد الله ورسوله. فليس هو روح الله حقيقة، ولا هو كلمته حقيقة.

وهذا شبيه بما ذهب إليه الإمام ابن قتيبة من أن النصارى ضلوا لما فهموا من قول المسيح - على فرض صحته -: أبى الذى فى السماء المعنى الحقيقى للأبوة - أبوة الصلب - مع أن المراد منه أبوة الرعاية والتأييد(٣).

(١، ٢) التفسير من مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٨٣).

(٣) انظر الفصل الخاص بابن قتيبة فى القسم الأول من هذه الدراسة.

ومعنى هذا أن الجهل بالمجـاز كما كان سببًا فى ضلال القوم فى عدم فـهمهم للأبوة، كان سببا فى ضلالهم لما حـملوا الروح والكلمة المطلقتين على المسيح عليه السلام على معناهما الحقيقى دون المجارى الذى أول عليه الكلام الإمام ابن تيمية.

وشبيه بهما ضلال اليهود حين قالوا: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١] لما حملوا القرض فى قوله تعالى ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] على ظاهره وهو الاستلاف من فقر وعوز(١).

• ضمائر الجمع مستندة إلى الله فى القرآن الكريم:

ومن النصوص التى خرج الإمـام ابن تيمية صوراً منهـا على المجاز العقلى وإن لم يصرح به، الأفعـال التى وردت فى القرآن عن الله مشتملة على ضـمائر الجمع مثل: إنا ونحن، ونحيى ونميت، ونعلم ونكتب، وكذلك الأسماء المشتـقة مثل: منتقمون، حافظون. وأشباه هذه كثيرة فى الذكر الحكيم.

وإنما كان هذا النوع من التعـبير فى حاجة إلى توجيـه وبيان؛ لأن الله واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله. وضمائر الجمع موضـوعة للواحد المدرج فى جماعة حقيقة. والعظيم أو المعظم نفسه مجازاً.

وقف الإمام ابن تيـميـة أمام هذه الظاهرة الأسلوبية فى الـقرآن وعالجـها على النحو الآتى:

«وقوله: ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] يقتضى أنه سبحانه وجنده الموكلين بذلك يعلمون مـا يوسوس به الإنسان نفسه كما قال: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠] فهو يسمع ومن يشاء من الملائكة يسمعون.

وأما الكتابـة فرسله يكتبون كمـا قال ها هنا: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ [يس: ١٢] فأخبر بالكتابة بقوله: نحن. لأن جنده يكتبون بأمره.

---

(١) انظر (٨١، ٨٢) من هذه الدراسة.

فقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] مثل قوله: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ [يس: ١٢] لما كانت ملائكته متقربين إلى العبد بأمره كما كانوا يكتبون عمله بأمره قال ذلك»[1].

هذه الظاهرة التى تصدى لها المؤلف كان قد سئل عنها الإمام أحمد بن حنبل فقال إنها من مجاز اللغة. وقد عرفنا قبلا موقف الإمام ابن تيمية من هذا القول الذى نقده من جهتين:

- إحداهما: أن هذه الرواية توجد رواية أخرى أثبت منها عن الإمام أحمد صرح فيها بخلو القرآن من المجاز.

- والثانية: أنها على فرض صحتها فمعناها هذا مما يجوز فى اللغة فهى من الإجازة ضد المنع لا من الجواز بمعنى العبور والنقل الذى يتمسك به المجوزون[2].

ومن المحتمل أن تكون محاولات الإمام ابن تيمية - هنا - فى تخريج العبارات السابقة بأن «نحن» و«نكتب» مثلا جاء ضمير المتكلم فيها جمعًا لأن الله يقرب من العبد ورسله يقربون بأمره، وأنهم يكتبون الأعمال بأمره فلذلك قال: نحن ونكتب.. من المحتمل أن تكون هذه المحاولات اجتهادا منه لرفع المجاز عن هذه التعبيرات كما فعل من قبل فى رد قول الإمام أحمد.

وأيا كان فإن المجاز لازم لابن تيمية. وهو محاصر له أين فر. فالله فى هذه الصياغات- وعلى حد قول ابن تيمية نفسه -آمر بالتقرب، وآمر بالكتابة فجعل كأنه هو نفسه المتقرب الكاتب.

وهذا هو المجاز العقلى بنصه وفصه؛ لأن من علاقاته عند البلاغيين أن يسند الحدث فيه إلى سبب الآمر، والسبب المؤثر[3] والله هنا كما قال الإمام: سبب آمر فأسند الحدث من التقرب والكتابة وغيرهما إليه..!

---

(١) الأسماء والصفات (٥/ ٥١٢).

(٢) ينظر الإيمان (٩١).

(٣) ينظر: المطول والشروح مبحث المجاز العقلى.

وليس المجاز شيئا غير ذلك، ولا ذلك شيء غير المجاز. فقد وقع الإمام ابن تيمية فيما فر منه.

ولا نمل أن نؤكد أن للإمام ابن تيمية - حتى الآن - مذهبين فى المجاز: مذهبًا جدليًّا نظريًا أنكر فيه المجاز ومذهبًا سلوكيًّا عمليًّا أقر فيه المجاز. وهذا لا نزاع فيه.

• تأويلات على سبيل المجاز التشبيهى:

تأويلات الإمام ابن تيمية تصلح للتمثيل بها على أنواع المجاز الأربعة «المجاز العقلى، والمجاز اللغوى المرسل، والاستعارة المفردة، والاستعارة التمثيلية».

وقد وضحنا فيما مضى انطباق تأويلاته على المجاز المرسل، والمجاز العقلى وبقى علينا أن نوضح انطباق بعض تأويلاته على الاستعارة، ثم نخرج من التلميح إلى التصريح حيث يذكر المجاز بلفظه ومعناه فى مقامات هى من بنات أفكاره وتعبيرات حرة لم يذكرها على سبيل النزاع فيها وإنما على سبيل الإقرار، وهى الجولة الأخيرة مع ابن تيمية فى هذا الموضوع الجليل الشأن.

• الاستعارة التمثيلية:

فى قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٥] يقول الإمام: «فالمهتدون لما كانوا على هدى من ربهم ونور وبينة وبصيرة صار مكانة لهم استقروا عليها، وقد تحيط بهم»[١].

فتأمل قوله: صار مكانة لهم استقروا عليها «والهدى أمر معقول لا حسى ومراده من» المكانة: المكان. بدليل قوله قبل هذا بقليل:

والمكان والمكانة قد يراد به ما يستقر الشىء عليه وإن لم يكن محيطًا به كالسقف وقد يراد به ما يحيط به»[٢].

والذى هداه إلى هذا التأويل الحرف «على» وفيه يقول: «وقد استعمل فى هذا حرف الاستعلاء؛ لأن القلب لا يستقر ولا يثبت إلا إذا كان عالمًا موقنًا بالحق»[٣].

(١، ٢، ٣) دقائق التفسير: (٣/ ٢٧٤).

وفى هذا التأويل تشبيه صورة المهتدين وقد اطمأنت قلوبهم بالحق بصورة من نزل مكانًا فاستقر فيه لما يشعر به من أمن، وقد عد المفسرون والبيانيون هذه الآية من قبيل الاستعارة التمثيلية أو التمثيل على حد الاستعارة(١).

وقد قارن الإمام بين الصورة السابقة التى امتدح الله فيها المهتدين وبين صورة فيها ذم للمرتابين، وهى قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةَ...﴾ [الحج: ١١].

فقال: «بخلاف الذين قال فيهم، ثم ذكر الآية: «ومن الناس...» فإن هذا ليس ثابتا مستقرا مطمئنا. بل هو كالواقف على حرف الوادى وهو جانبه فقد يطمئن إذا أصابه خير. وقد ينقلب على وجهه ساقطًا فى الوادى(٢)».

وهذا اعترف شبه صريح بالاستعارة التى هى من أشهر ضروب المجاز. فها هو ذا يقر بالمشبه والمشبه به، والمشبه به قد أشار إليه ابن تيمية نفسه بقوله «كالواقف على حرف الوادى».

فقد شبه الحق - سبحانه - من يعبده فى بعض الأحوال ويترك عبادته فى بعضها لأن الإيمان لم يتمكن من قلبه، فهو دائما قلق مضطرب بصورة من يقف على طرف غير مستقر قد يهوى على وجهه ولا عاصم له.

فهذا مثل لكونهم على قلق واضطراب فى دينهم لا على سكون وطمأنينة(٣).

● مثل المؤمن ومثل الكافر:

فى القرآن الكريم مواضع كثيرة ورد فيها لفظا النور والظلمات. وقد وقف الإمام ابن تيمية أمام مواضع منها. مثل قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ [الحديد: ٢٨].

---

(١) ينظر الكشاف وإرشاد العقل فى تفسير هذه الآية.

(٢) دقائق التفسير: (٤/ ٢٧٤). (٣) الكشاف: (٣/ ٧).

فعلق عليها الإمام بقوله: «النور ضد الظلمة. ولهذا عقب ذكر النور وأعمال المؤمنين فيها بأعمال الكفار وأهل البدع والضلال فقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ...﴾ [النور: ٣٩- ٤٠][1].

وبعد محاولة منه لشرح معنى النور في جانب المؤمنين، والظلمات في جانب الكفار يقول: «يوضح ذلك أن الله ضرب مثل إيمان المؤمنين بالنور، ومثل أعمال الكفار بالظلمة..».

والإقرار بالمثل والتمثيل طريق من طرق القول بالمجاز عمومًا، والاستعارة المركبة أو التمثيلية. وقانونها أن الألفاظ فيها باقية على معانيها اللغوية وإنما وقع النقل والتشبيه في جملة الكلام لا مفرداته.

وأذكر هنا القارئ أننا نقلنا عن نصين من قبل قرر فيهما صراحة بالأمور الآتية:

١- نقل اللفظ المفرد والمركب (المثل) بحسب العرف من المعنى الأصلي في اللفظ المفرد إلى المعنى الطارئ (المجازي) ونقل الهيئة التركيبية في المثل من مورده (الحالة الأولى التي ورد فيها وهي المشبه بها) إلى ما يشابهها من حالات عارضة لا حصر لها.

٢- أن نقل اللفظ المفرد أو الهيئة التركيبية إنما يصار إليه إذا وجدت مشابهة بين ما نقل عنه وما نقل إليه.

٣- التفرقة الدقيقة بين الأصل وما خرج إليه اللفظ مفردًا أو مركبا، وقد مثل للمركب بقولهم: يداك أوكتا وفوك نفخ وقولهم: «عسى الغوير أبؤسا».

٤- كما أقر بالوضع الأول الذي ارتبط بمعناه منذ الاستعمال الأول[2].

وهذا معناه - بلا نزاع - أن الإمام ابن تيمية قد أقر - عملا وسلوكا - بالمجاز المفرد (الاستعارة المفردة) والمجاز المركب (الاستعارة التمثيلية) ولم يهجر إلا تسمية هذا مجازا، وهذا مجازا.

---

(١) الكشاف (٤/٦٦).

(٢) انظر (١٧٢) من هذه الدراسة.

ونشير إلى بعض تأويلاته التى جاءت على سبيل الاستعارة فى المفرد بالإضافة إلى ما ألزمناه به من القول بها من خلال النصين المشار إليهما -هنا- وحبذا لو رجع إليهما القارئ ليتأكد من صدق ما استنتجناه ونحن نواجهه هنا بما قال هو رحمه الله لا بما قال سواه.

فى آية النور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ..﴾ [النور: ٣٥] أطال الإمام الحديث وله فى هذه العبارة «الله نور...» رأى جهر به وهو أن الله تعالى فى نفسه ﴿نُورٌ﴾ وقد قال: إن بعض الناس اعترض عليه، وقدم بين يدى اعتراضه أدلة منها أقوال نقلت عن السلف ذهب المعارض إلى أنها تمنع مذهب الإمام ابن تيمية الذى أشرنا إليه، وهو: أن الله نفسه نور.

ودافع الإمام عن مذهبه وقال: إن المنقول عن السلف لا يتعارض وما ذهب إليه هو من كون الله نفسه نوراً.

وفى غضون كلامه إقرارات قوية باعتماد التأويل والصرف عن الظاهر المفضى - حتما - إلى القول بالاستعارة. ونورد فيما يأتى شواهد على صحة ما أجملناه هنا:

● يقول الإمام:

«هذا القول الذى قاله بعض المفسرين فى قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ أى: هادى أهل السموات: لا يضرنا، ولا يخالف ما قلناه. فإنهم قالوه فى تفسير الآية التى ذكر النور فيها مضافا، ولم يذكروه فى تفسير نور مطلق كما ادعيت أنت (يخاطب معارضه) من ورود الحديث به. فأين هذا من هذا؟!»[1].

بعض المفسرين قال: هادى أهل السموات والأرض. ولم يرد الإمام هذا القول فهذا تسليم منه بالتأويل المجازى والصرف عن الظاهر والواقع أن فى هذا التعبير مجازين: لغويا وعقليًا.

فاللغوى: فى تأويل النور بمعنى الهادى للمناسبة التى بينهما، فكل من النور والهادى يكشفان الطريق ويدلان على الخير. فهو استعارة فى المفرد لجريانها بين النور والهادى.

---

(١) دقائق التفسير: (٤/٢٢٦).

والعقلى: فى إيقاع الهداية على السموات والأرض والمراد أهل السموات والأرض. فهى نظير قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] لكن الإمام عارض هذا هناك. ولم يعارض هذا هنا.

ويردف قائلا: «ثم قول من قال من السلف: هادى أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون فى نفسه نورا. فإن من عادة السلف فى تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات الشىء المفسر من الأسماء أو بعض أنواعه، ولا ينافى ذلك بقية الصفات المسمى بها»[١].

وها هو ذا يقر تأويل النور بالهادى نقلا عن السلف، وكل ما يريد قوله إن قولهم هادى أهل السموات.. لا يمنع أن الله نور فى نفسه؛ لأن السلف حين قالوا ما قالوا لم يستقصوا وإنما ذكروا بعضا وتركوا بعضا وتلك عادة لهم فى التفسير.

وإذا كان السلف الصالح وابن تيمية يعتمدان هذا التأويل فإن من يسمى صنعهم هذا مجازًا لم يزد على ما قالوه إلا التسمية. فالسلف وابن تيمية من مؤسسى الدرس المجازى وممهدى الطريق إليه، رضى الإمام ابن تيمية أم لم يرض فالمجاز لازم له ولسلفنا العظيم.

● التأويل صحيح بشهادة الإمام:

ولكن قد يتوهم متوهم أن ابن تيمية جارى معارضه، وهو يرى مثلما رأى فى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ...﴾؟!

هذا اعتراض وارد ووجيه والأوجه منه قول الإمام القاطع لكل وهم الرافع لكل شك: «فقول من قال: نور السموات والأرض: هادى أهل السموات والأرض كلام صحيح. فإن من معانى كونه نور السموات والأرض أن يكون هاديًا لهم»[٢].

فهل يبقى بعد ذلك شك أو تردد؟ أم أن الإمام قد قطع بقوله هذا كل ما يخالج النفس من شكوك؟

(١، ٢) دقائق التفسير: (٤/٢٦).

ونشير فى ختام هذا البحث أن له مواضع أخرى شبيهة بهذا كتأويل الميزان بالعدل والصراط بالإسلام[1]. وكلها داخلة فى التأويل المؤدى إلى القول بالاستعارة فى المفرد. وقول من يقول: إن المجاز لم يقل به السلف إن أراد عملية المجاز نفسها فهذا قول مدفوع. وإن أراد مجرد التسمية فمجرد التسمية لا يفيد نفيه فى إبطال المجاز نفسه باعتباره فنا من فنون القول، وشعبة من شعب البيان. فهو وارد عنهم صورة، ومعروف لديهم تأويلاً. مع أن نفى التسمية على إطلاقه باطل. ولو قيل: نفى شهرة التسمية عنهم لكان ذلك صحيحًا.

وها نحن قد فرغنا من ذكر بعض التأويلات[2] المفضية إلى المجاز فى أعمال الإمام ابن تيمية سواء نقلها وارتضاها، أو نقلها وأضاف إليها، أو استأنفها هو استئنافًا غير مسبوق إليه.

وبقى علينا فى ختام جولتنا مع الإمام ابن تيمية أن نذكر نصوصه التى ذكر فيها المجاز صريحًا، وفى حر كلامه.. وهذا من أقوى ما نواجه به الإمام أو هو أقوى ما يواجه به الإمام نفسه.

• ورود المجاز صريحًا فى أعمال ابن تيمية:

فى كل المباحث السابقة كنا نواجه الإمام ابن تيمية فى دعواه إنكار المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم من خلال محورين كبيرين:

أحدهما: مواجهته بأعمال غيره من العلماء، وبيان مواقفهم من المجاز فى اللغة وفى القرآن الحكيم والحديث الشريف. وبلغنا فى النقل الموثق عنهم حد التواتر والاستفاضة، بحيث لو قلنا: إن إقرار المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم هو مذهب الجمهور لكان هذا القول غير واف بتصوير الواقع. ويكون لابد من البحث عن عبارة أخرى تفى بالمراد.

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى (قسم التفسير) ودقائق التفسير (٤/٢٢٦).

(٢) نقول: بعض؛ لأن ما ذكرناه قليل جدًّا بالنسبة لما لم نذكره.

وإحصاء تأويلاته المفضية إلى المجاز يحتاج إلى بحث خاص. ومتابعة دقيقة لكل ما كتب، وما أكثر ما كتب رحمه الله ورضى عنه.

وكنا قد اقترحنا أن تكون تلك العبارة أن إقرار المجاز عند علماء الأمة يكاد يصل إلى حد الإجماع. وهذا هو ما نصر على الجهر به، ونعتقده اعتقاداً جاز ما له ألف دليل ودليل.

أما المحور الثانى: وهو الذى فرغنا منه قبل قليل فهو التأويلات التى وجدناها فى مصنفات ابن تيمية التى تؤدى - حتمًا - إلى القول بالمجاز. وقد نوعناها ثلاثة أنواع:

• نوع نقله هو عن غيره من علماء السلف الأجلاء، ثم ارتضاه فكان مذهبًا له.

• ونوع نقله عن غيره من علماء السلف ثم أضاف إليه من جنسه ما لم يقولوه.

• ونوع استأنف هو فيه التأويل استئنافًا ولم يسبقه إليه أحد. وكل ذلك هو مذهب للإمام واختيار[١].

وبينا أن تلك التأويلات صلحت للانطباق على المجازات الآتية:

• المجاز العقلى.

• المجاز اللغوى المرسل.

• المجاز اللغوى الاستعارى. سواء كانت الاستعارة فى المفرد، أو كانت فى التركيب.

وقلنا فى التعقيب على تلك التأويلات: إن السلف والإمام ابن تيمية كانوا فى تأويلاتهم مجازيين ولم يهجروا إلا التسمية فقط.

ونلفت نظر القارئ إلى أننا نسير فى هذه الدراسة من القوى إلى الأقوى بالنسبة لمواجهة دعوى إنكار المجاز.

---

(١) الإمام ابن تيمية إذا صلح عنده النقل عن السلف صار ذلك مذهبًا له وقل أن يناقشهم فيما صح نقله. وإذا ورد عنهم ما لم يرتضه طعن فى الرواية وعزا النقل: إما إلى الوضع وإما إلى الضعف.

ولا شك فى أن ثبوت التأويل المجازى عن أبرز منكرى المجاز أقوى فى الاحتجاج من ثبوت المجاز عند غيرهم.

وثبوت ورود الاستعمال المجازى صريحًا عن منكريه أقوى فى الاحتجاج عليهم من ثبوت التأويلات المجازية عنهم دون أن يسموها مجازاً.

ومعنى هذا أننا الآن مقبلون على أقوى عنصر من عناصر المواجهة، وهو إثبات أن الإمام ابن تيمية، وهو أعدى أعداء المجاز جدلاً ونظرًا، قد أقر بالمجاز وذكره فى جر كلامه باسمه ومعناه عملاً وسلوكًا. وهو - بدوره - أقوى فى الاحتجاج على المنكرين، وهو رائدهم، من ثبوت ورود التأويلات المجازية عنهم، ولا أخال أن منصفًا يخالفنا فى هذا. ولنأخذ الآن فى البيان:

● النزاع بين مجوزى المجاز ومنكريه نزاع لفظى؟!

لو أن اختلافًا جرى بين اثنين رأيا صبة من الغلال فقال أحدهما: هذا قمح وأنكر عليه الثانى فقال: هذا بر، وتمسك كل منهما بما قال، ثم احتكما إلى آخر لقال لكل منهما: أنت صادق أو أنتما صادقان لكان الحكم صادقًا مثلهما، ويقال فى هذه القضية وأمثالها أن النزاع لفظى، لأن المسمى واحد فى الحالتين، ولكن كل منهما عرف اسمًا وجهل الثانى، فمسمى القمح هو البر ومسمى البر هو القمح. فالخلاف اللفظى لا يؤدى إلى طائل كما يقولون.

وهذا بخلاف ما لو قال أحدهما: هذا قمح، وقال الآخر: هذا شعير فقد خرج النزاع من دائرة اللفظ إلى الحقيقة نفسها. وأحد القائلين صادق والآخر كاذب أو هما كاذبان أن كان المشار إليه شيئًا آخر غير القمح، وغير الشعير.

وتطبيق هذه الفكرة على النزاع بين منكرى المجاز ومجوزيه يختلف مدلوله باختلاف شقيه. فإذا قيل إن الخلاف بينهما غير لفظى فإن وجهتى نظر المانعين تختلف اختلافًا جذريًا عن وجهة نظر المجوزين. فلا مجاز فى اللغة ولا فى القرآن عند المانعين على أى وجه من الوجوه.

وإذا قيل إن النزاع لفظى فالمجاز موجود عند المانعين، ولكن بمعناه لا باسمه ولفظه. لأن المسمى موجود ولكن تحت اسم آخر غير اسم المجاز طبعًا ويكون الخلاف بين المانعين والمجوزين - حينئذ - غير مؤد إلى طائل؛ لأنه نزاع لفظى.

إذا تقرر هذا فنقول لم يكن من المتوقع أن يقول أحد من مانعى المجاز أن النزاع بين مانعيه ومجوزيه نزاع لفظى، لأن المنكرين حينئذٍ يكونون غير منكرين؟!

وحين تصدر هذه العبارة من إمام هو - بحق - إمام منكرى المجاز يكون لصدورها وزن وتقدير، وأى وزن وتقدير.

فقد صدرت هذه العبارة من الإمام الكبير أبى العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. ونترك الكلام لابن تيمية الآن. ثم نعود للتعقيب عليه بما ينبئ عنه الكلام:

يقول الإمام رحمه الله: «والشبهة تنشأ فى مثل هذا[1] من جهة أن بعض الناس لا يفرق بين المطلق من الكلام والمقيد: مثال ذلك أن الإنسان يقول: رأيت الشمس والقمر والهلال إذا رآه بغير واسطة. وهذه الرؤية المطلقة. وقد يراه فى ماء أو مرآة فهذه رؤية مقيدة. فإذا أطلق قوله: رأيته أو ما رأيته حمل على مفهوم اللفظ المطلق. وإذا قال: لقد رأيت الشمس فى الماء أو المرآة فهو كلام صحيح مع التقييد. واللفظ يختلف معناه بالإطلاق والتقييد. فإذا وصل بالكلام ما يغير معناه كالشرط والاستثناء ونحوهما من التخصيصات المتصلة كقوله: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] كان هذا المجموع دالاً على تسعمائة وخمسين سنة بطريق الحقيقة عند جماهير المسلمين. ومن قال: إن هذا مجاز فقط غلط. فإن هذا المجموع لم يستعمل فى غير موضعه. وما يقترن باللفظ من القرائن اللفظية الموضوعة هى من تمام الكلام.

ولهذا لا يحتمل الكلام معها معنيين، ولا يجوز نفى مفهومهما بخلاف استعمال لفظ الأسد فى الرجل الشجاع، مع أن قول القائل هذا اللفظ حقيقة،

---

(١) المؤلف يشير هنا إلى من يقول: إن الذى نسمعه من قراء القرآن هو كلام الله نفسه -يعنى صوته وألفاظه. أو يقول: إن كلام الله انفصل عن ذات الله وحل فى القراء، أو يقول إن المداد الذى يكتب به القرآن قديم أزلى.. إلخ انظر دقائق التفسير (٣/٣٠٧).

وهذا مجاز نزاع لفظى. وهو مستند من أنكر المجاز فى اللغة أو فى القرآن...»[١].

• تعقيب وبيان:

هذا جزء من نص كامل للإمام ابن تيمية آثرنا - الآن - أن نقف على هذا القدر منه، لأن لنا فيه شواهد عظيمة الأثر. وهى:

أولاً: الإقرار الصريح بالوضع والإطلاق:

وأذكر القارئ الكريم بأن فيما تقدم عرفنا أن الإمام ابن تيمية ينكر الوضع اللغوى الأول. وينكر أن يوجد كلام خال من القيود. وبعبارة أدق ينكر الإطلاق فى الكلام ويقول إن كل الكلام المفيد لابد فيه من التقييد، ولا يوجد كلام مطلقًا من القيود أبدًا.

ومراده - كما قلنا - إبطال المجاز بإبطال مقدماته؛ لأنه رأى مجوزى المجاز يقولون: إنه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له علاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلى. ويقولون: إن الحقيقة هى المعنى المتبادر للذهن عند الإطلاق. فعمد الإمام ابن تيمية إلى إنكار الوضع وإلى إنكار الإطلاق ورتب عليه إنكار المجاز نفسه[٢].

ثم ها هو ذا يقر صراحة وفى عبارات واضحة لا تحتمل أدنى لبس بما أنكره هناك وهما الوضع والإطلاق.

وقد أرجع خطأ من أخطأ فى تحديد كلام الله إلى عدم معرفة المخطئين الفروق بين الكلام المطلق، والكلام المقيد، فقد قال بالحرف: «والشبهة تنشأ فى مثل هذا من جهة أن بعض الناس لا يفرق بين المطلق من الكلام والمقيد..».

ثم يقول: «واللفظ يختلف معناه بالإطلاق والتقييد».

---

(١) دقائق التفسير (٣/٣٠٨).

(٢) انظر كلام الإمام فى إنكار -الوضع والإطلاق فى كتابه الإيمان (٩٣- ١٠٣).

ومن حقنا أن نتساءل: أى مذهبى الإمام هو الصحيح؟!

إنكار الوضع والإطلاق كما فى كتابه «الإيمان»؟!

أم الإقرار بالوضع والإطلاق كما فى كلامه هنا؟!

والجواب: إن الذى ذكره هنا هو الصحيح، ودليلنا ما يأتى:

• إنه - أى الإمام - هنا أقوى موقفًا منه فى كتاب الإيمان فقد استند إلى حقائق لا تنكر.

أما فى كتابه الإيمان فكان مجرد مجادل لم يسعفه دليل فاحتال ثم احتال ولا تنفع الحيل.

• إن مذهبه فى الإقرار بالوضع والإطلاق يتفق مع مذهب علماء الأمة سلفًا وخلفًا. أما فى إنكارهما فهو أوحدى ليس له متبوع ولا تابع.

• إن واقع النصوص اللغوية. وما توحى به من معان.. وما يدرك بالنظر والتأمل فيها لأكبر شاهد على وجود الإطلاق وأنه قسيم التقييد، وعلى هداهما تختلف المعانى والتصورات.

ثانيًا: الإقرار بالمجاز والمناقشة خاصة بالمثال:

إن من يطلع على هذه الفقرة التى نقلناها عن الإمام ابن تيمية، ولم يكن له علم سابق بمذهبه فى إنكار المجاز فى غير هذا الموضع، لا يهتدى لا من قريب ولا من بعيد إلى أن الإمام من منكرى المجاز بل لأدرك إدراكًا يقينيًا لا يخالجه شك أن الإمام من مجوزى المجاز. وأن نزاعه إنما هو مناقشة فى خصوص المثال: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤].

هل دلالة هذا المجموع (العام المخصص بالاستثناء) دلالة حقيقية أم مجازية؟

هو يقول إنها دلالة حقيقية عند جماهير المسلمين. أما من يقول: إنها مجازية فإن الإمام يرد هذا القول بما يأتى:

• إن المجاز هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

• وإن هذا المجموع لم يستعمل فى غير ما وضع له.

• إذن فهو غير مجاز بل حقيقة. أما استعمال أسد فى الشجاع فمجاز بلا نزاع.

أجل: إنه لم ينازع فى المجاز كائن أم غير كائن. وإنما نازع فى هذا المثال أهو حقيقة أم مجاز. وقطع بأنه حقيقة. فهل يطلب دليل أقوى من هذا على أن الإمام ابن تيمية كان من مجوزى المجاز؟!

ثالثًا: النزاع بين المانعين والمجيزين لفظى:

ثم ينتهى فى نهاية الفقرة إلى أن النزاع بين الفريقين لفظى. وقد عرفنا من قبل أن النزاع اللفظى لا يمس الموضوع وأصول الفكرة وإنما يتعلق باللفظ. وهو كما يقولون: لا طائل تحته. وحين يعترف الإمام ابن تيمية بأن النزاع - هنا - لفظى فإن هذا الاعتراف له ما يبرره من كلامه حيث لم يبد منه إنكار للمجاز قط وإن بدا منه إنكار دخول الآية فيه. فهذه مسألة ثانوية لا صلة لها قط بأصل الموضوع.

وللأمانة ننبه هنا أن للإمام ابن تيمية عبارة أخرى على النقيض من هذه العبارة التى ذهب فيها إلى أن النزاع بين الفريقين لفظى. وتلك العبارة هى: «وليس النزاع فيه لفظيًّا. بل يقال: نفس هذا التقسيم (أى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز) باطل لا يتميز هذا عن هذا، ولهذا كان ما يذكرونه من فروق تبين أنها فروق باطلة. وكلما ذكر بعضهم فرقًا أبطله الثانى»[1].

فأنت ترى أنه يقر بأن النزاع لفظى هناك، ثم يعود فيذهب إلى أنه ليس بلفظى. ولهذا سبب سنذكره عند الاعتذار عنه فى نهاية المبحث الخاص به إن شاء الله.

• الجزء الثانى من النص:

فى بقية النص يقول رحمه الله: «ولم ينطق بهذا - يعنى المجاز - أحد من السلف والأئمة ولم يعرف لفظ المجاز فى كلام أحد من الأئمة إلا فى كلام الإمام

---

(١) الإيمان: (١٠٩).

أحمد - يعنى ابن حنبل - فإنه قال فيما كتبه فى الرد على الزنادقة والجهمية، هذا من مجـاز القرآن. وأول من قال ذلك مطلقًـا أبو عبيدة مـعمر بن المثنى فى كـتابه الذى صنفـه فى مجـاز القرآن. ثم إن هذا كـان عند الأولين: مما يجوز فى اللـغة ويسوغ فهو. مشـتق عندهم من الجواز كما يقول الفقهاء: عقـد لازم وجائز وكثير من المتأخرين جعله من الجواز الذى هو العبور من مـعنى الحقيقة إلى معنى المجاز، ثم إنه لا ريب أن المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة»[1].

● **تعقيب وبيان:**

ينبغي أن ننبه أولاً إلى أن الـعبارة التى ذكرها المؤلف عن الإمام أحـمد اختلف نقله فيها: ففى دقائق التفسير قال: «هذا من مجاز القرآن» وفى غيره قال: هذا من مجاز اللغة»[2].

والأقرب إلى الصـواب أنه «من مجاز اللغـة» لأن غير الإمـام نقلها هكذا ولأن تفسيرها كان تفسيرًا لغويًا عامًا.

ولا حاجة إلى مناقشة ما ذكره هنا من نفـى الورود عن السلف، فقد أقمنا فيما مضى عشرات الأدلة على وررود المجاز عن السلف. إما تأويلاً وإما صراحة.

والذى نريد أن نركز عليه هنا قوله: «ثم إنه لا ريب أن المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة» فهذه العبارة لا ترد على منكر المجاز وإنما ترد عن مقر به يتكلم على بعض تصرفـاته وصوره. وهى عبـارة صحيحـة فكثير جـداً من الصيغ التى نعتبرها الآن حقيقـة فيما استعملت فيه كانت فى الأصل مجازًا ثم كـثر استعمالها فتنوسى أصلها المجازى وصارت حقيقة.

ومن ذلك عند الإمام ابن تيميـة نفسه تسمية الضيـافة نزولاً، ونعنى بالـضيافـة ما يقـدم للضيف مما يؤكل. ونسـمع إلى الإمام وهو يقول: «فـإن النزل إنما يطلق على ما يؤكل.. قال تعالى: ﴿فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾ [الواقعة: ٩٣] والضيـافة سميت نزلاً؛ لأن العادة أن الضـيف يكون راكبًا فـينزل فى مكان يؤتى إليه بضـيافة فـيه، فسميت (الضيافة) نزولاً لأجل نزوله»[3].

---

(١) دقائق التفسير: (٣/٣٠٨).
(٢) الإيمان (٨٤).
(٣) انظر: القرآن كلام الله (١٢/ ٢٥٣) ضمن مجموع الفتاوى.

أقول: وهذا مجاز مرسل علاقته اعتبار ما كان. أو الغالب، سواء جاء الضيف راكبًا أو ماشيًا. وهذا من المجاز المشتهر الذى صار حقيقة أو كالحقيقة. ومنه استعمال النور فى الإيمان والهداية والعلم، والظلمات فى الكفر والضلال والجهل، والظعينة والمجد والشرف. فكل هذه مجازات فى الأصل صارت بكثرة الاستعمال والشهرة حقائق أو كالحقائق وكلمة أخيرة نقولها فى هذا النص وهى أن من يطلع عليه لا يشتم أن ابن تيمية ينكر المجاز، وإنما هو يحكى فيه رأيهم وهو المنع ويذكر دليل أو شبه دليل المنكرين.

أما أين هو من هذا الخلاف؟ فأرجح أخذًا من دلالات النص نفسه أنه إلى المجوزين أظهر ميلاً منه إلى المنكرين.

• السلف لا يحملون الصفات على المجاز:

ومن المواضع التى ذكر الإمام فيها المجاز صريحًا بلفظه ومعناه دون أن يعقب عليه بإنكار ما نقله عن أبى عمر فى تحقيق مذهب السلف فى صفات الله، هل هم يؤولونها تأويلاً مجازيًّا أم يبقونها على الحقائق اللغوية دون تأويل؟ وفى ذلك يقول: «قال أبو عمر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها فى القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون..»[1].

هذا النص على قصره يفيد:

• أن علماء السلف كانوا يعرفون الحقيقة والمجاز، وأنهم لم ينازعوا فى هذا التقسيم.

• إنهم مع معرفتهم للحقيقة والمجاز نفوا حمل صفات الله على المجاز وحملوها على الحقيقة مع الإمساك عن التكييف.

وهذا النقل حجة على الإمام ابن تيمية؛ لأن النزاع حول صفات الله هل هى حقيقة أم مجاز غير النزاع فى أصل المجاز يكون أو لا يكون. ومنهج هذه

---

(١) مجمل اعتقاد السلف (٣/ ٢٢١).

الدراسة لا يعول على الخلافات الفرعية فتأويل الصفات على المجاز وعدم تأويلها قضية أخرى غير ما نحن فيه.

• التشنيع على من جهل دلالات الحقيقة والمجاز:

ومن النصوص المهمة التى تقطع بأن الإمام ابن تيمية كان من مجوزى المجاز فى مرحلة ما من حياته تقدمت على الإنكار أو تأخرت، أو تخللت مرحلة الإنكار، النص الذى سنذكره بعد قليل، وقد ساقه فى الرد على من جهل مدلولات الوضع اللغوى، وجهل سنة العرب فى بيانها ومرادها من الألفاظ. وفى هذا جاء قوله: «فإن العرب إنما وضعت للإنسان ما أضافته إليه. فإذا قالت: سمع العبد وبصره، وكلامه وعمله، وإرادته ورحمته. فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبد.

وإذا قيل سمع الله وبصره، وكلامه وعلمه، وإرادته ورحمته. كان هذا متناولاً لما يخص به الرب، لا يدخل فى ذلك شىء من خصائص المخلوقين.

فمن ظن أن هذا الاستواء - يعنى استواء الله على العرش - إذا كان حقيقة يتناول شيئًا من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله كان جاهلاً جدًا بدلالات اللغات، ومعرفة الحقيقة والمجاز»[1].

• وقفة مع هذا النص:

قل لى - بربك - من الذى يقع فى وهمه حين يقرأ هذا النص أن الإمام ابن تيمية كان منكرًا للمجاز؟!

هذا احتمال غير وارد قطعًا. وإلا فكيف يشنع الإمام على الجاهل بدلالات اللغات، الجاهل بدلالات الحقيقة ودلالات المجاز.

لا ريب أن هذا النص من أقطع الأدلة على تسليم الإمام بالتقسيم الثنائى للكلام: الحقيقة والمجاز. والتعويل على معرفة دلالات كل منهما ومن جهلهما وقع فى المحظور.

---

(١) اعتقاد السلف (٥/٢٠٨).

● اختلافنا مع الإمام:

فى النص المتقدم ذهب الإمام ابن تيمية إلى أن العرب لما وضعوا الألفاظ للدلالة على المعانى المقصودة لهم منها فرقوا بين ما يضعونه للإنسان من صفات، وبين ما يضعونه لله من صفات لائقة به. فإذا قالوا سمع الإنسان وبصره، وكلامه وعلمه، وإرادته ورحمته فإن دلالات هذه الألفاظ تختلف إذا أضافوها إلى الله فقالوا سمع الله وبصره، وكلامه وعلمه، وإرادته ورحمته.

وكذلك الاستواء إذا أضيف إلى الإنسان فقالوا استوى فلان على السرير يختلف معناه إذا قيل: استوى الله على العرش. وقد قيل هذا وهذا.

ومراد الإمام من اختلاف الدلالة لهذه الألفاظ بحسب ما تضاف إليه أن العرب إذا قالوا: استوى فلان على عرش الحكم - مثلاً - والمراد به الكرسى أرادوا الجلوس الحقيقى الخاص بالإنسان من مماسة جسم لجسم على هيئة مخصوصة.

وإنهم إذا قالوا: استوى الله على العرش أرادوا استواء خاصًا به غير مكيف بكيفية مخصوصة، وغير مماثل لاستواء الإنسان المكيف المعروف ومثل هذا يقال فى الكلام والعلم، والسمع والبصر، والإرادة والرحمة فمثلاً إذا قالوا: رحمة الإنسان أرادوا الرقة الحسية التى تعترى القلب وإذا قالوا: رحمة الله أرادوا معنى لائقًا به غير مماثل لصفات خلقه وهكذا[1].

● نقد هذه الفكرة

وهذه الدعوى لا أعتقد أن أحدًا يجارى عليها الإمام ابن تيمية رحمه الله. فهو أوحدى فيها لا تابع له ولا متبوع؛ لأنها فيما نعتقد افتراض جدلى لا يقوم على دليل. بل لدينا عدة أدلة على ردها والإمام نفسه لو كان قد أحس بما سيأتى لقال إنها دعوى باطلة. وأدلة رد هذه الدعوى هى:

أولاً: الجهل التام بمعرفة الزمن الذى وضع العرب فيه لغتهم، وكيفية الوضع، وما القدر الذى وضع أولاً ثم جاء تتابع الوضع بعده وما دمنا نجهل هذه الحقائق

---

(١) أكثر الإمام من اللهج بهذه الفكرة ومن يطلع على ما كتبه فى اعتقاد السلف يتبين له صدق ما نقول.

فليس لنا أن نخوض فى تفصيلات دقيقة جدًا نعزوها للواضع، ومعظم الفروض فى هذا المجال محمولة على التخمين إلا ما كان له شواهد من الواقع واطراد الاستعمال.

ثانيًا: لو كانت هذه الدعوى صحيحة لكان العرب حين وضعوا لغتهم فى الأزمان السحيقة أعرف الناس بعقيدة التوحيد إلى درجة أنهم عرفوا من تلك الحقب الضاربة فى القدم أن استواء الله على العرش ينبغى أن يكون مغايرًا لاستواء الإنسان على سرير ونحوه حتى لا تكون هناك مشابهة بين صفات البارى جل فى علاه وبين صفات خلقه. وهذه مرحلة راقية جدًا فى الاعتقاد فى الله يكون العرب قد سبقوا الإسلام والوحى فى إدراكها وتصديرها. فما الذى صنعه الإسلام إذن؟

ثالثًا: ولو كان العرب بهذه المثابة من الاعتقاد الصحيح الراقى فى الله لما سماهم القرآن ضالين قبل النزول، ولما سمى عصرهم عصر الجاهلية الأولى، ولما سمى تصرفاتهم حمية الجاهلية، ولما سمى سلوكهم موتًا وكفرًا وجهلاً وظلامًا؟ ولما أرسل رسوله ليخرجهم من الظلمات إلى النور؟ وبكل هذا نطق القرآن الكريم.

﴿هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢] وقال: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١].

وقال: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ...﴾ [الفتح: ٢٦]
وقال: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

فكيف يقال فى قوم هذا وصفهم فى القرآن أنهم اهتدوا إلى معرفة الله على هذا النمط الفريد الراقى، وقد كانوا ضلالاً وعبدة أصنام وأوثان..؟!.

رابعًا: من المعروف المتواتر أن البحث فى صفات الله إنما نشأ بين الفرق وعلماء الكلام والأصول فى ظل الإسلام بعد القرن الأول الهجرى. وأن هذه التفرقات الدقيقة بين صفات الله وصفات خلقه، والمصطلحات الفنية المتعلقة بها إنما هى ثمرة ذلك النقاش والجدل المستمر بين فرق الكلام وعلمائه. فنسبة هذا إلى العرب القدماء جدًا فى عصور ما قبل التاريخ قول مجازف فيه.؟ وإلا فهل يعتقد الإمام ابن تيمية أن العرب القدماء هم الذين وضعوا هذه المصطلحات.

• صلوحى قديم، تنجيزى حادث، تعلق المقدرة بالمقدور حال فعله وهل هم الذين وضعوا أسما الله: الأول - الآخر - الظاهر - الباطن - الحكيم - العليم - الخبير - الجليل - الكريم اللطيف - المولى - الحق - القوى - الأحد- الصمد - الباعث - المصور... إلخ.

لو صح أن العرب كانوا كذلك لكان الإسلام فيما قرره من أصول وفروع وسلوك مستعارًا منهم، ولصدق عليه ما كانوا يقولونه هم: أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلاً؟!

ويقينى لو أن الإمام ابن تيمية أحس بهذه المحاذير وهو يكتب لكان أسرع إلى البراءة منه من الريح المرسلة، وقد عرفناه محبًا للحق مدافعًا عنه مبتلى فى نصرته، غيورًا على حماية بيضته والذب عنه. وسوف نكشف فى اعتذارنا عنه ما حمله على كل هذه المفارقات.

وإذا قيل فى الدفاع عن سلامة ما كتب: إن العرب كان لهم سلوك ومعتقدات مخالفة لما وضعوا له لغتهم، قلنا هذه دعوى مردودة؛ لأن اللغة هى المرآة التى تنعكس عليها حياة المتكلمين، وسجل أمين لحضارتهم ودقائق ما كانوا يصنعون.؟!

وقد تضمن النص السابق الإقرار بالوضع، وكان قد أنكره فى غير هذا الموضع كما تقدم.

• حمل صفات الله على الحقيقة لا يقتضى المماثلة:

ويدافع الإمام عن مذهبه فى منع تأويل الصفات وإبقائها على الحقيقة، ويذهب إلى أن إبقاءها على الحقيقة لا يلزم منه مماثلة الله للحوادث، وهو السبب الذى من أجله حِملها على التأويل المجازى من حملها. وفى هذه الأثناء يورد نصًا يذكر فيه الحقيقة والمجاز باسمه الصريح على منهج ينبئ أنه مقر به ليس منازعًا فى وقوعه فى الكلام وإن نازع فى وقوعه فى الصفات بخصوصها.

وهذا قوله: «ومن فرق بين صفة وصفة مع تساويهما فى أسباب الحقيقة والمجاز كان متناقضًا فى قوله، متهافتًا فى مذهبه، مشابهًا لمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض»[1].

• المتواطئ غير المشترك والمجاز:

ويذكر المجاز بلفظه ومعناه وهو يفرق بين الأسماء المتواطئة والأسماء التى فيها اشتراك، والأسماء المجازية. ويطبق هذه الفكرة على قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...﴾ [البقرة: ١٨٦] وهذا قوله: «وعلى هذا فقوله (ثم يذكر الآية) يتناول نوعى الدعاء. وبكل منهما فسرت الآية. قيل: أعطيه إذا سألنى. وقيل: أثيبه إذا عبدنى. والقولان متلازمان. وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك فى معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه. بل هذا استعماله فى حقيقته المتضمنة للأمرين جميعًا»[2].

إن إقرار المؤلف بالحقيقة والمجاز - هنا - كإقراره بالمشترك، وهو لم ينازع فيه قط وإنما النزاع خاص بالآية فلفظ الدعاء فيها من الأسماء المتواطئة لا مجاز فيه ولا اشتراك.

• تفسير الاستواء بالعمد لا حقيقة ولا مجاز:

ويتناول الإمام قول من قال فى تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١].

---

(١) الأسماء والصفات: (٥/ ٢١٢).

(٢) دقائق التفسير: (٣/ ٢٥٤).

أن استوى بمعنى عمد وقصد إلى خلقها. فأنكر الإمام أن يكون الاستواء على العرش مقيسًا على هذا التفسير ثم قال في رده: «فإذا كان العرش مخلوقًا قبل خلق السموات فكيف يكون استواؤه عمده إلى خلقه له. لو كان هذا يعرف في اللغة: إن استوى على كذا بمعنى عمدًا إلى فعله. وهذا لا يعرف قط في اللغة: لا حقيقة ولا مجازًا، لا في نظم ولا في نثر»[1].

• تعقيب وبيان:

إن كل مراد الإمام هنا أن ينفي أن الاستواء على العرش بمعنى القصد إلى خلقه وإيجاده. فهذا التفسير وإن صح في الاستواء إلى السماء فلا يصح في ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وكلام الإمام - هنا - صائب كل الصواب والفرق بين الموضعين أن الاستواء الوارد في جانب السماء عدى فيه الفعل بالحرف «إلى» وهي مناسبة للقصد. ولأن بقية الآية مع الآية التي بعدها تدل على خلقها وإيجادها ونص الآيتين هو: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ⦗١١⦘ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ...﴾ [فصلت: ١١، ١٢].

أما في جانب العرش فقد عدى الفعل بالحرف «على» ولا مناسبة بينه وبين القصد وغير خاف أن عبارة المؤلف: وهذا لا يعرف قط في اللغة: لا حقيقة ولا مجازًا نص قاطع - كذلك - بالإقرار بالمجاز. وأنه اعتمد عليه في تقرير الرأي وإصدار الأحكام.

وهذا كله - مع ما تقدم من نظائر - دليل قاطع على إقرار الإمام بالمجاز ودلالاته في الأساليب.

ونص آخر مناظر لما تقدم:

وفي موضع آخر يطبق الإمام فكرة التغاير بين المتواطئ والمشترك والمجاز ويذكر فيه المجاز صريحًا دون أن ينازع فيه، وإنما ينازع في مثال أداخل هو فيه أم خارج عنه.

---

(١) الأسماء والصفات: (٥/٥٢١).

فبعد أن بين أن لفظ أو مصطلح «الصلاة» لها موارد تتوارد عليها بطريق المواطأة قال: «فإن إطلاق لفظ الصلاة على مواردها هو بالتواطؤ المنافى للاشتراك والمجاز. وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع. إذ من الناس من ادعى فيها الاشتراك، ومنهم من ادعى فيها المجاز بناء على كونها من المعنى اللغوى.. وليس الأمر كذلك. بل اسم الجنس العام المتواطئ إذا أطلق دل على نوع أو عين، كقولك: هذا الإنسان وهذا الحيوان.. فهنا اللفظ قد دل على شيئين: على المعنى المشترك الموجود فى جميع الموارد، وعلى ما يختص به هذا النوع أو العين»[1].

• تعقيب وبيان:

الإمام - هنا - لم ينازع فى وقوع المجاز، كما لم ينازع فى ورود المشترك والمتواطئ وإنما نزاعه منصب على أن دلالات «الصلاة» على جميع مواردها ليس من استعمال المشترك فى معانيه، ولا من استعمال المجاز فى معنييه، بل طريق الدلالة فيها هو التواطؤ.

وهذا نقاش - كما قلنا مرارًا - فى خصوصية المثال لا فى أصل فكرة المجاز واردة أم غير واردة.

وكلامه - هنا - وفيما أشبهه يدل على أن الإمام رحمه الله يقر بواقعية المجاز ودلالاته مثلما يقر بالاشتراك والتواطؤ اللذين لا يعرف نزاع فى واحد منهما.

فالمنفى هنا واقع على ادعاء دلالة المشترك أو المجاز ليس غيرًا.

• الدفاع عن الأئمة الأعلام:

ومن أهم ما استعمل فيه الإمام ابن تيمية المجاز دفاعه عن الأئمة الأعلام من شيوخ المذاهب الفقهية الكبرى وكبار تلاميذهم وهذا الدفاع أشبه ما يكون بدفاع الإمام ابن قتيبة عن الحديث فى كتابه «تأويل مختلف الحديث» الذى تقدم الحديث عنه فى القسم الأول.

---

(١) التفسير: (١٤/ ٢١٥).

فقـد لغط لاغطون فى سيرة أئمـة الشريعة والفقـه واختلافـهم حول حـديث رسول الله ﷺ بصفة خاصة، وتعدد واختلاف الأحكام الفقهية فيما بينهم.

فجرد الإمام ابن تيمية قلمه وخط به كتابًـا صغيرًا لحجم كبير الفائدة فى الدفاع عن الأئمة. ودعاه: «رفع الملام عن الأئمـة الأعلام» وأرجع فيه خـلاف الأئمة إلى عشرة أصول أو أسباب ذكرها واحـدًا واحدًا. وقصده من هذا الدفاع عنهم وحصر خلافهم فى أصول مشروعة.

وقد لجأ الإمام ابن تيمية للمجاز واتخذ منه وسيلة للدفاع عنهم وذكره فى كتابه المشار إليه مـرتين: المرة الأولى عند شرحه للسبب السـادس الذى ترجم له بقوله: «عدم معرفته بدلالة اللفظ اللغوية أو العرفية الاصطلاحية» ثم قال فى شرحه: عدم معـرفتـه بدلالة الحديث تارة لكون اللفظ الذى فـى الحديث غريبًـا.. وتارة لكون اللفظ مشتركًا أو مجملاً أو مترددًا بين الحقيقة والمجاز»[1].

ثم يمثل لهذا فـيقول: «كما حـمل جماعة الخيـط الأبيض والخيط الأسود على الحبل. وكـما حمل آخـرون قوله: «فامســحوا بوجوهكم وأيـديكم على اليد إلى الإبط»[2].

وفى السبب الثامن الذى أجمله فى قوله: «اعتقاد أن تلك الدلالة معارضة».

قال فى شرحــه: «اعتقاده أن تلك الدلالة قـد عارضها ما دل علـى أنها ليست مرادة مـثل معـارضة العـام بخاص، أو المطلق بمقـيد.. أوا لحـقيقـة بما يدل على المجاز..»[3].

إن إمساس الإمام لـلمجاز هنا إمساس المقربة باعـتباره شعبة من شـعب البيان، وطريقًا من طرائق التعبير شاع أمرها بين علماء الفقه والشريعة، بل الأئمة الأعلام كما وصفـهم الإمام ابن تيمية نفسه. وأشار كـذلك إلى علماء الأصول وقال: إن أكثر اختلافاتهم ترجع إلى هذا السبب.

---

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام: (٢٠- ٢١).

(٢) رفع الملام: (٢١). (٣) نفس المصدر: (٢٣).

كما ضرب مثلاً باختلاف الصحابة أنفسهم حين أمرهم عليه السلام بالذهاب إلى بنى قريظة قائلاً: «لا يصلين أحدكم العصر إلا فى بنى قريظة» فمنهم من صلى فى الطريق قبل الوصول، ومنهم أخر إلى ما بعد الوصول، فلم يعب الرسول واحداً من الطائفتين، ويقر الإمام بأن الاختلافات حول الألفاظ ودلالاتها بحر خضم، ولا يعلم بذلك على سبيل الإحاطة إلا الله[١].

هذا ما تيسر لنا الوقوف عليه من ورود المجاز صريحًا بلفظه ومعناه فى حر كلام الإمام ابن تيمية. وأن لهذه النقول دلالة، وإن لها لمعنى.

فما هى دلالتها، وما هو معناها؟ ذلك ما نحاول الكشف عنه فيما يأتى:

مذهبان للإمام فى المجاز

من صحبنا فى هذه الدراسة، ولو بدءا من الحديث الخاص بالإمام ابن تيمية إلى هنا يتبين له فى وضوح أن للإمام ابن تيمية فى المجاز مذهبين اثنين:

مذهب منع فيه المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم

ومذهب أجاز فيه المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم؟!

ويحسن بنا - ونحن نرصد دعائم مذهبيه فى المجاز - أن نضع لكل واحد منهما ضابطًا. وأن يكون ضابط كل منهما منتزعًا من طبيعة المذهب نفسه، ودالا على مسماه دلالة المطابقة والاتفاق. ومذهب المنع ينطبق عليه - فى نظرنا - أنه.

المذهب الجدلى النظرى: لأن منعه للمجاز لايعدو أن يكون مجرد نظر وجدل. أو هو الغالب عليه فى رأينا.

أما مذهبه فى إجازة المجاز، فينطبق عليه فيما تختار أنه: **المذهب السلوكى العملى**؛ لأنه - كذلك - فى الواقع وليس بخاف على من صاحبنا فى هذه الدراسة الخاصة بابن تيمية أن مذهبه الجدلى النظرى فى منع المجاز مطلقًا كان عمدتنا فى

---

(١) ينظر رفع الملام: السبب الأول والثامن والعاشر.

استقائه ما كتبه فى «الإيمان» وهو بصدد الرد على من أخرج الأعمال الصالحة من حقيقة الإيمان وألحقها به مجازاً لا حقيقة. هذه الفكرة هى التى أوقدت نار الحرب فى مشاعر الإمام ابن تيمية، فحشد كل طاقاته الذهنية والعلمية والفكرية لإبطال هذا القول، الذى أفاض فيه وأطال[1]. وكان من أبرز الأسباب فى إنكاره للمجاز - كذلك - تأويل صفات الله وما أثبت له فى القرآن والسنة من مثل: الوجه، واليد، والعين والاستواء على العرش، والمجىء، والأصبع والقدم والنزول والقرب.. إلخ هذان هما السببان البارزان وراء إنكار ابن تيمية للمجاز وشن الحملة على مجوزيه. وهذه حقيقة لا تنكر - أعنى أن ما تقدمت الإشارة إليه هو السبب فى مذهبه النظرى الجدلى فى إنكار المجاز مطلقًا.

أما مذهبه السلوكى العملى: فإننا قد استقيناه كما تقدم من ظاهرتين بارزتين وردتا فى أعماله فى مختلف موضوعاتها:

الظاهرة الأولى: التأويلات المجارية التى وردت حول بعض النصوص الشرعية وغير الشرعية. وكنا قد نوعنا تلك التأويلات ثلاثة أنواع:

- تأويلات نقلها عن السلف ثم ارتضاها.
- تأويلات نقلها عن السلف ثم أضاف إليها مرتضيًا لها جميعًا.
- تأويلات استأنف هو القول فيها استئنافًا غير مسبوق إليه.

واستنتجنا من هذا كله أن التأويل المجازى الذى لم يهجر فيه إلا تسميته مجازاً إنما هو مذهب مرتضى عند الإمام ابن تيمية رضى الله عنه.

أما الظاهرة الثانية: فهى استعمال الإمام ابن تيمية للمجاز فى حر كلامه. بل إنه اتخذ منه وسيلة للدفاع عن الأئمة الأعلام فى ظاهرة الظواهر عندهم وهى اختلاف مواقفهم من الحديث الشريف وتنوع الأحكام الفقهية المرتبة على ذلك الاختلاف.

---

(١) انظر جملة ما كتبه فى الإيمان: (٧٩-١٢٠).

ثم تشنيع الإمام نفسه على من يجهل دلالة الحقيقة والمجاز، وجعله المجاز أصلاً من أصــول التعبــير ومذهبًا من مذاهب اللغــة فى البيان يعتد بمدلوله. ويدفع كل ما خالف دلالات اللغة فى حقائقهــا ومجازاتها وليس هذا ادعاء أو تقولاً منا على الإمام، فقد تقدمت نصوصه الصريحة فى هذا كله وأشرنا إلى مواضع ورودها فى مصنفاته[1].

ولهذا كله فإننا لا نرتاب، ولا يرتاب معنا منصف حين نقرر بكل ثقة واطمئنان أن: الإمام ابن تيمية له فى المجاز مذهبان:

أحدهـما: المنع، وهو المذهب النظرى الجدلى، وثانيهـما: الإجازة وهو المذهب السلوكى العملى، وهذه ظاهرة عجيبة فى أمس الحاجة إلى إيضاح.

تساؤلات ملحة.. فهل من جواب مقنع؟

إن الذى قررناه من جمع الإمام ابن تيمـية بين فكرتين أو أمرين متواردين على محل واحد، وهما ضدان أو نقيضان من شأنه أن يثير فى الأذهان عدة تساؤلات:

إذ كيف جمع بين الشيء وعكسه، وأيهما معتقده منهما؟ وإذا كان أحدهما هو المعتقد عنده فما الذى دعاه إلى القول بمخالفته؟

وهل اعتقد أحد الأمرين فى فترة ثم ولت وأقبلت فترة أخرى من حياته الفكرية فاعتقد غير الذى كان يعتقد؟

أم إن الفكرتين متداخلتان؟

هذه تساؤلات يثيرها موقفه الذى أسـهبنا فى بيانه وعرضه من القول بمنع المجاز نظرًا وجدلا، ثم وروده فى حركلامه سلوكًا وعملا.

ولا أزعم أنى سأقدم إجابة قاطعـة عن كل هذه التساؤلات. وإنما أحاول جاهدًا الوصول إلى إجابة تكشف عــن بعض الجوانب، أو تقترب بنا من تصور مـقبول،

---

(١) أعد – إن شئت– قـراءة البحــث الســابق على هذا مباشـرة وهو: ورود المجاز صريحا فى أعمال الإمام ابن تيمية.

وتفسير مقنع إلى أن يأتى باحث آخر يرى غير ما نرى ويقدم بين رأيه أدلة وبراهين تدفع ما سواها، أو يظل هذا الذى نراه هو التفسير المقبول ما لم يعارض بأقوى منه وأثبت.

• إجمال للتصور المقترح:

والتصور الذى سأطرحه بعد قليل أبدأ فيه بتعيين المعتقد عنده من المذهبين: المنع والإجازة، ثم أتبعه بما يقربه من القبول. ثم أردف ببيان الأسباب التى حملته على أن يقول بالمذهب الذى نرى أنه مخالف للمعتقد عنده. ونضمن هذا الفرع الاعتذار عن الإمام الجليل فى ذهابه للجمهر بما يخالف معتقده. فإن كان ما سنقول صوابًا ومقنعًا فالتوفيق من الله. وإن كان غير ذلك فشفيعى أنى مجتهد محب للشيخ الجليل، مقدر لعلمه وكفاحه. وما على المجتهد إن أخطأ وهو يتحرى الصواب - مع نزاهة القصد - من جريرة وإن حرم أجر المجتهد المصيب. وما شهدنا إلا بما علمنا، وما كنا للغيب حافظين.

• إجازة المجاز هى المعتقد.؟!

من خلال الممارسة التى عشناها مع تراث الإمام ابن تيمية والقراءات المتأنية الفاحصة تكونت لدينا فكرة ترددت فى الجهر بها طويلاً، ولكنى فى كل مرة كنت أزداد بها إيمانًا وإن بدت لأول مرة مجرد مجازفة يحتاج الجهر بها إلى شجاعة تعين على تحمل التبعات.

وللأمانة - والله على ما أقول شهيد - أقول إننى مقتنع تمام الاقتناع بأن معتقد الإمام ابن تيمية كان هو إجازة المجاز لا منعه:

إجازته فى اللغة بوجه عام، وإجازته فى القرآن العظيم بوجه خاص.

أما مذهب المنع فتلك فكرة طارئة فيما أرى حملته عليها ظروف تعرض لها الإمام وهو ينافح بقلمه الجرىء، وعلمه الواسع عن أصول الاعتقاد، وعن كلام الله وأسمائه وصفاته.

ولولا تلك الغيوم التى تلبدت فى سماء الدعوة فى عصره لاختفت فكرة المنع وخلت منها معارك الإمام وآثاره العلمية الخالدة.

هذا ما أميل إليه. وقد قوى هذا الاحتمال عندى بعض الشواهد والمبررات. وهأنذا أضعها بين يدى القارئ الكريم ليشاركنى الرأى من جهة، وليبحث -إن لم يقتنع- عن تفسير لهذه الظاهرة الجديرة باهتمام الدارسين والباحثين:

الشاهد الأول:

فقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الإمام ابن تيمية قد أقر بالتأويل المفضى إلى المجاز، وأقر بالمجاز نفسه فى حر كلامه فى مواضع متعددة من مصنفاته. واتخذ منهما - التأويل والمجاز الصريح - وسيلة من وسائل الدفاع عن العقيدة وعن اختلاف الأئمة الكبار حول حديث رسول الله ﷺ. كما نقل بعضهما عن السلف الصالح.

الشاهد الثانى:

وقد مر بنا إقرار الإمام رحمه الله بالوضع اللغوى الأول، كما أقر بنقل المفردات والمركبات (الأمثال) فى حديثه عن الأمثال القرآنية. وأشار إلى وجه الشبه (الجامع) بين المنقول والمنقول إليه. وقد نقلنا عنه نصين طويلين واضحين كل الوضوح فى الدلالة على ما أراده الإمام منهما[1].

الشاهد الثالث:

ومن خلال نظرنا فى التأويلات التى نقلها ثم ارتضاها، أو ابتدأ هو القول بها وجدنا أن تلك التأويلات تشمل أنواع المجاز الثلاثة:

• المجاز العقلى كما فى توجيه قوله تعالى: ﴿يَدْعُو لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ﴾ [الحج: ١٣] حيث جعل الإضافة هنا إلى السبب مع أن الفاعل هو الله سبحانه وتعالى؛ لأن الاعتقاد الصحيح أن الأصنام لاتملك ضراً ولا نفعًا ولا بعثًا ولا حياة ولا نشوراً[2].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٤/ ٦٣).

(٢) انظر دقائق التفسير (٤/ ٥٩).

• المجاز اللغوى المرسل وهو كثير فى تأويلاته كشرحـه لتسمية ما يقدم للضيف نزلاً، وكاستعمال الصلاة فى الدعاء. والميزان فى العدل.

• المجاز اللغوى الاستعارى كاسـتعمال الأسد فى الشجاع، وهذا لم يأت عنده على طريق التأويل بل صرح فـيه بالمجاز لفظًا ومعنى وهذه اسـتـعارة فى المفرد. أما الاستعارة المركـبة أو التمثيلية فكثيرة فى تأويلاته مـثل: يداك أوكتا وفوك نفخ. وعسى العويد أبؤسا إلخ[1].

الشاهد الرابع:

إن شدة حرص الإمام ابن تيمية، وغيرته الشديدة على كلام الله ودفاعه العظيم عن أصول العقـيدة، وحبه الشـديد للسلف، وإحياءه لمذاهبهم فى الـقول والعمل والاعتقاد، كل هذه القيم كانت ستحول بينه وبين التأويل المجازى على لفظ واحد من كتـاب الله لو كان الإمام يرى فـعلاً منع المجاز فى اللغـة وفى القرآن الكريم. ولولا أنه كان يرى جوازه، بل وروده عن السلف لما تجـرأ رضى الله عنه فأول قوله تعالى ﴿يَدْعُو لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ﴾ [الحج: ١٣] ويصرف اللفظ عن ظاهره ويجزم بأن الأصنام لا تضر ولا تنفع وإنما جاء إسناد الضر إليها هنا لأنها سبب من أسبابه. والشىء قد يضاف إلى محله ومكانه وزمانه وسببه:

وقسم المعية الواردة فى كتاب الله قسمين:

معية عامة: وهى معية الله بعلمه وقدرته بالنسبة لجميع الخلق.

ومعية خاصة: وهى معية الله بالنسبة لأوليائه ورسله بالنصر والتأييد.

وقد جزم - نقلاً عن السلف - أن المعية الواردة فى القرآن حديثًا عن الله ليست معية ذات قطعًا. وإنما هى معية علم وقدرة، ومعية نصر وتأييد[2].

أفكان الإمام يؤول ألفاظ القـرآن، ويصرف اللفظ فيه عن ظاهره صـرفًا يفضى إلى المجاز وهو لم يعـتقد جواز المجـاز؟! لا لن يكون هذا من هذا الإمام الجليل،

(١، ٢) مجموع الفتاوى (١١/ ٢٥٠).

الحريص كل الحرص على الصدق والجهر بالحق. إنه - فيما نرجح - لم يفعل ما فعل إلا وهو يرى جواز ما فعل وإلا لكان أبعد الناس عنه. من بعد الضب عن النون كما يقول المثل..

● ولماذا خالف ما يعتقد؟

رجحنا أن معتقد الإمام ابن تيمية من مذهبيه: منع المجاز وإجازته. هو الإجازة دون المنع. ومحال الجمع بينهما. وذكرنا أربعة شواهد من شأنها أن تقوى تصورنا الذى وضعناه أمام القارئ. ومن حقه - أعنى القارئ - أن يتوجه بهذا السؤال أو يثور فى ذهنه هذا السؤال: سلمنا أن الإمام كان يعتقد جواز المجاز فما الذى حمله على مخالفة ما يعتقد. وهل يجوز فى سيرة عالم فاضل مثل الإمام ابن تيمية أن يعتقد شيئًا ويقول بخلافه.؟!

وفى الإجابة على هذا السؤال نقول:

● المجتهد المطلق:

نعم. من الممكن الميسور أن يعتقد الفاضل شيئًا ثم يقول بخلافه إذا رأى فى ذلك جلبًا لمنفعة عامة، أو دفعًا لمضرة. والإمام ابن تيمية عالم فقيه مجتهد مطلق على أصح الأقوال، وليس مجتهداً مقيداً أو مجتهد مذهب[1].

والأئمة الكبار المجتهدون - حتى ولو كانوا مجتهدى مذهب - يتجاورون أحيانًا حرفية النصوص وظواهرها ويصدرون الأحكام على علة الحكم الواردة فى النص أو على هدى من مقاصد الإسلام حتى ولو أدى ذلك إلى وقف العمل بالنص بالنسبة للواقعة المجتهد فيها. وليس فى ذلك تعطيل للنص وإنما يرى الفقيه المجتهد أن هذه الواقعة المعينة التى كان النص أصلاً فى إصدار الحكم فيها، يرون أنها خرجت عن دائرة النص لمعارض أقوى فيصبح النص بالنسبة لها غير وارد فيها. وأمثال هذه كثير فى وقائع فقهاء المسلمين. ولكن الذى يهمنا ما ينسب إلى الإمام ابن تيمية نفسه، ومن ذلك:

---

(١) انظر: ابن تيمية للشيخ الإمام محمد أبى زهرة (٩٩).

• تقدم أهل الذمة فى مصر إلى الملك الناصر بن قلاوون بأن يسمح لهم بأن تكون عمائمهم مثل عمائم المسلمين. وملابسهم مثل ملابسهم. ودفعوا أموالاً طائلة رغبة فى تحقيق هذا المطلب. فعرض الناصر الأمر على العلماء فلم يعترضوا، ولكن الشيخ الهمام والعالم الجرىء بعث بكتاب إلى الملك الناصر يقول له فيه: «حاشاك أن يكون أول مجلس جلسته فى أبهة الملك ينصر فيه أهل الذمة لأجل حطام الدنيا الفانية. فاذكر نعمة الله عليك إذ رد ملكك إليك وكبت عدوك ونصرك على أعدائه».

وتشدد الإمام ابن تيمية فى أن يكون لأهل الذمة لباس خاص يميزهم من المسلمين. ذهب هذا المذهب فيهم وهو من أحفظ العلماء لأحاديث الرسول التى تحث على الإحسان إليهم. والرفق بهم، وبراءة الرسول عليه السلام ممن يؤذى ذميًا.

ومنذ قريب قبل هذا الموقف المتشدد من ابن تيمية كان قد استخلص الأسرى من التتار لم يفرق بين أسير مسلم وأسير ذمى عملاً بتلك الأحاديث.

فلماذا تغير موقفه من هذه المسألة وهو يعتقد أن الواجب فى معاملتهم بمقتضى الوصايا الشرعية هو الرفق والإحسان وترك مضايقتهم؟

إن الذى حمل الإمام ابن تيمية على تغيير موقفه هو ما كان يخشاه من عيون النصارى الباقين من الحملة الصليبية. وأن يكون بعض الذميين عيونًا لهم. فشدد فى أن يتميزوا تمييزًا بينًا بلباسهم لكيلا ينفث من يميل إلى الصليبيين سمومه فى الجماعة الإسلامية»[1].

فها هو ذا اعتقد أمرًا ثم أفتى بخلافه لما رأى المصلحة تتحقق مع مخالفة الأصل. ومعروف أنه لا ضرر ولا ضرار. وإن تقييد المباح إذا دعت إليه مصلحة جائز.

فعدول الإمام ابن تيمية - هنا - عن الأصل المعتقد إنما دعا إليه ظرف طارئ. فكان العدول متسقًا مع مقاصد الشريعة وإن بدت منه مخالفة لنص أو اعتقاد مبنى

---

(١) ينظر ابن تيمية (٧٢) مرجع سابق وينظر معه: تاريخ ابن كثير (١٤/ ٥٠).

على ذلك النص. وما في ذلك ضير عليه وهو المجتهد الواسع العلم بمقاصد الإسلام.

وليست هذه الواقعة هي وحدها شاهدنا على ما نقول. بل للإمام اجتهادات أخرى خالف فيها السلف وأئمة المذاهب الفقهية الكبرى. ورأى فيها رأيًا غير ما رأوا مع اعتقاده أن مذهب السلف مخالف لما يرى هو. ومصنفاته عامرة باجتهاده الشخصي الحر إلا من قيود الكتاب والسنة. فلكل عدول عنده سبب ومبرر.

وإذا صح - ولا نخاله إلا صحيحًا - أن معتقده من مذهبيه، في المجاز هو الإجازة لا المنع. فما هي الضرورات التي دعته ليقول خلاف ما يعتقد وهو يعرف متى يخالف ولماذا يخالف وكيف يخالف؟

• أسباب نفي المجاز:

إن الضرورات والظروف التي جعلت الإمام يقف تلك الوقفة من المجاز في كتابه الإيمان، وفي رسالته المدنية هي في الواقع ظروف جد خطيرة، ومن يقف على خطورتها يسوغ للشيخ الإمام وقوفه ضدها، والعمل بكل طاقة على دفعها وكف شرها. ولو أدى ذلك إلى إنكار المجاز، إذ ليس هو عقيدة أو معلوم من الدين بالضرورة. وإنما هو مذهب قولي، وفن من فنون البيان لا يفسق منكره ولا يذم.

ومجمل ما يمكن تصوره هو كثرة التأويلات التي تعدى بها قائلوها على النصوص الشرعية. وتجاوزوا بها مرحلة العقول المقبول إلى المدخول المنحول الذي يكاد يذهب بكل الحقائق التي جاء بها الإسلام وأقرها. فلم تكن المسألة مسألة تأويل مجازي، وإلا لهان الخطب. وإنما طم شرها وعم وأغرب قائلوها كل الإغراب حتى صارت بعض الألفاظ ليس لها مدلول محقق في خضم تلك التأويلات العمياء.

• منشأ تلك التأويلات:

ومنشأ تلك التأويلات هو الفرق الكلامية والاعتقادية والفلاسفة وغلاة الصوفية. وقد وقف الإمام رحمه الله من تحريفات الفرق والمتكلمين وقفات جادة وطويلة

وشاقة. واطلع على مقالاتهم ودرس مذاهبهم ثم تصدى لهم فى عزيمة لا تفتر، وصلابة لا تلين، ولكى نتبين إلى أى مدى كان الإمام معذوراً وهو ينكر المجاز نضع بين يدى قارئنا الكريم صوراً من التأويلات والضلالات التى ترتبت عليها. وإلى أى مدى صار التحريف والتبديل مما شأنه أن تضيع فيه الحقيقة وتعم به البلوى.

● انحرافات الباطنية[1]:

الباطنية كلها مفتريات وضلالات، وهى فرقة كافرة من شرار الفرق وتاريخها ملىء بالمخازى والفضائح مثل استحلال البنات والأخوات ونكران دار العقاب، والتحلل من كل التكاليف وتشكيك العامة فى كل معتقد صحيح وسلوك قويم ومن تأويلاتهم الباطلة:

● تأويلهم الجنة بنعيم الدنيا ولذاتها ولو كانت محرمة؟ وتأويلهم النار بأنها اشتغال أهل الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد.؟!

● تأويلهم الصلاة بأنها موالاة إمامهم، والحج زيارته وإدامة خدمته. وأن المراد بالصوم هو الإمساك عن إفشاء سر الإمام الباطنى. والزنا هو إفشاء سر إمامهم.

● وقالوا: إن من عرف تأويل العبادة سقطت عنه، وزعموا أن قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩] بأن اليقين هو معرفة التأويل. وهو نهاية العبادة وبعد إتيان اليقين تسقط العبادة..؟!

● وذهبوا إلى أن القرآن له ظاهر وباطن وأن من عمل بالظاهر كان من الشياطين الكفرة. ومن عمل بالباطن كان من الملائكة البررة. وهم يقصدون بالباطن التأويل الذى يؤولونه هم تبعًا لهواهم على النحو الذى مر.

ويزهدون الناس فى الظاهر فيقولون: الظاهر كالقشر والباطن كاللب واللب خير من القشر[2].

---

(١) الباطنية فرقة ضالة خارجة عن حظيرة الإسلام ولهم ضلالات لا حصر لها تأسست على يد جماعة منهم ميمون بن ديصان القداح ومحمد بن الحسين المعروف بذيذان.

(٢) الفرق بين الفرق مع التصرف: (٢٨٣-٢٨٦).

والإمام ابن تيمية نفسه قد أشار إلى بعض هذه الضلالات والمفاسد التى شاعت عن الباطنية[1].

مثل هذه التأويلات تحدث ضلالاً بعيداً عند إغمار الناس وقليل الحظ من العلم النافع والمعرفة الواقية. فما تحدث هذه التأويلات إلا ضلالاً، وتصبح دلالات النصوص ألعوبة على ألسنة الضالين المضلين.

● انحرافات الجهمية والرافضة[2]:

وللجهمية والرافضة ضلالات وتعديات على حرمة النصوص القرآنية شديدة القبح، بالغة الشناعة. وقد نقل منها الإمام ابن تيمية طائفة تكفى فى الدلالة على ما يزيد، فقد قال رحمه الله، وهو يودع الحديث عن الباطنية ويبين الصلة بين انحرافاتها وانحرافات الجهمية والرافضة: «وفتح لهم هذا الباب الجهمية والرافضة حيث صار بعضهم يقول: الإمام المبين على بن أبى طالب، والشجرة الملعونة فى القرآن بنو أمية، والبقرة الأمور بذبحها عائشة. واللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين. ؟!»[3].

فتأمل معى رعاك الله كيف عمد هؤلاء المبطلون إلى كلمات القرآن الكريم وحملوها حملاً كريها على غير معناها، فأساءوا إلى النصوص المقدسة وأساءوا إلى من حملوها عليه سواء مدحًا أو ذمًّا. . ؟!

● انحرافات الفلاسفة:

وكانت الفلسفة قد ملأت الدنيا ضجيجًا وإفكا قبل عصر الإمام ابن تيمية. وشاعت لهم مفاهيم وتأويلات آية فى الفساد والإفساد. فمصدر الوحى عندهم خيال، ولذلك سموا جبريل عليه السلام بـ«الخيال» وميعوا مفهوم النبوة فصارت إلى الكسب أقرب منها إلى الوحى والاختيار وجعلوا الملائكة مجرد صور

---

(١) انظر الأسماء والصفات (٥/ ٥٥١) من مجموع الفتاوى.

(٢) انظر فى الجهمية: مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٨) تحقيق الشيخ محيى الدين عبدالحميد. والمقريزى (٢/ ٣٥٧) وانظر فى الرافضة: مقالات الإسلاميين (١/ ٩٠) والفرق بين الفرق (٢٢).

(٣) الأسماء والصفات: (٥/ ٥٥١).

أو معان. وتأولوا علم الله بأنه متعلق بالكليات لا الجزئيات. ومعنى هذا كما يقول ابن تيمية نفسه إن الله عند المتفلسفة لا يعلم شيئًا قط؛ لأن الأمور الكلية لا وجود لها إلا فى الأذهان. أما الأعيان فالموجود فيها الجزئيات. وهذا نقد صائب وقد أحس به بعض الفلاسفة أنفسهم[1].

وتأولوا اللوح المحفوظ بنفوس أثبتوها للسموات، وزعموا أن السموات تعلم الجزئيات. وتأولوا الملائكة بأنها نفوس السموات المجردة. وأن فوقها نوعًا آخر من الملائكة أشرف من الملائكة الذين هم نفوس السموات، وهذا النوع هم الملائكة العظام «الكروبيون» وأن القلم الوارد فى قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ [العلق: ٤] المراد به العقل أو العقول العشرة المجردة المفارقة للمادة؟!

وقد أوجز الإمام الغزالى مقولتهم هذه فقال: «وقد زعموا أن الملائكة السماوية هى نفوس السموات. وأن الملائكة الكروبيين (العظام) المقربين هى العقول المجردة التى هى جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام وأن هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها - أى من العقول المجردة - وهى أشرف من الملائكة السماوية لأنها مفيدة، وهذه مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك عبر الأشرف بـ«القلم» فقال تعالى: «علم بالقلم» لأنه كالفائض المفيد ومثل المعلم - الملائكة العظام - بالقلم وشبه المستفيد- الملائكة السماوية - باللوح.؟ هذا مذهبهم»[2].

فالفلاسفة مثل غيرهم من الفرق التى احترفت بالتأويل فأهدرت معنى النص، وضاعت الحقيقة بين تأويلاتهم وقولهم هذا إنما هو رجم بالغيب وتخيلات واهمة كل الوهم. وليس ما ذهبوا إليه مقبولاً لا من جهة اللغة ذات الدلالات المحكمة، ولا من جهة الشرع ذى المفاهيم المحددة الواضحة.

وللإمام ابن تيمية أمام أوهام المتفلسفة وقفات بين فيها زيفهم، وأظهر للناس عورهم حاملاً عليهم نفس السلاح الذى استعملوه فى معاركهم. وقد سبقه

(١) التصوف (١١/ ٢٢٥- ٢٢٩) من مجموع الفتاوى.

(٢) تهافت الفلاسفة (٢٢٦) تحقيق وتعليق د. سليمان دنيا.

الغزالى من قبل فوضع كتابه «تهافت الفلاسفة» وقد كان واحدًا منهم فخرج من زمرتهم لما رأى عقم الفلسفة وضلالها.

● انحرافات غلاة الصوفية:

التصوف نوعان: نوع يقوم فى عقيدته وسلوكه على الكتاب والسنة وعقيدة السلف، وهذا لا نزاع فيه عند علماء المسلمين، ومنهم الإمام ابن تيمية. فقد شهد لجماعة من المتصوفة بالصلاح والاستقامة كالفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، وأبى سليمان الدارانى، ومعروف الكرخى، والجنيد بن محمد وسهل بن عبد الله التسترى، وأمثالهم رضوان الله عليهم جميعًا[1].

ونوع غالى فيه أصحابه، وخرجوا عن كل مألوف شرعًا وعقلاً، وعلى رأس هؤلاء محيى الدين بن عربى، وعمر بن الفارض اللذان اشتدت حملة العلماء عليهما ورموهما بكل نقيصة، ومنهم من ذهب إلى تكفيرهما، واعتمد من ذهب إلى التكفير إلى ما كتبه ابن عربى فى كتابيه:

الفتوحات المكية، والفصوص.

وإلى ما كتبه ابن الفارض فى قصيدته المشهورة: التائية.

وقد ذهب الاثنان إلى القول بالحلول والاتحاد. وهذه شناعة الشناعات المنسوبة إليهما. ولهما بعد ذلك تجاوزات كثيرة وتعميمات وتفسيرات لم يرد بها نقل ولا يقرها عقل.

وقد وضع الإمام البقاعى[2] - بعد ابن تيمية - كتابًا دعاه: «**مصرع التصوف أو تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى**» ولكنه لم يقتصر فيه على آثار ابن عربى وحده وإنما شمل حديثه الكلام على شناعات ابن الفارض وجمع أقوال علماء الأمة المعاصرين لهما فيهما. وفى الواقع أن محيى الدين بن عربى وابن الفارض

---

(١) التصوف (١١/ ٢٣٣) من مجموع الفتاوى.

(٢) هو الإمام إبراهيم بن عمر بن حسن برهان الدين البقاعى الشافعى توفى بدمشق فى رجب سنة ٨٨٥هـ. انظر شذرات الذهب سنة (٨٥٥) وكذلك الضوء اللامع.

أساءا إلى التصوف كثيراً، ومن الحق أن يفرق الباحثون بين حقيقة التصوف الخالصة التي كان عليها الجنيد وصحبه، وبين أدعياء التصوف والدخلاء عليه.

وقد ربط الإمام ابن تيمية وغيره بين مقولات الملحدين من الفلاسفة وبين مقولات ابن عربي الذي ادعى أنه يتلقى عن الله بلا واسطة. فإنه يأخذ عن المعدن الذي يأخذ منه الملك - يعني جبريل - والمعدن هو العقل. والملك هو الخيال؟! والخيال تابع للعقل. وذهب إلى أن الرسول يأخذ عن الخيال. أما هو فيأخذ عن العقل. فهو في الولاية أعلى من الرسول في النبوة(1)..؟!

وصرف اللفظ عن ظاهره إلى معان موغلة في الإغراب هو الخطر الذي وقف أمامه العلماء ونبهوا من سوء العاقبة فيه. مثل الفناء. والبقاء. والوجود المطلق ووحدة الوجود، والفقر، فلكل هذه الكلمات عندهم معان أغربوا فيها. وكذلك عمدوا إلى آيات قرآنية وصرفوها صرفًا كريهًا عن معانيها المتعارفة، وقد أحصى منها الإمام ابن تيمية جملة فقال: «وشاركهم في بعض هذه التحريفات طائفة من الصوفية وبعض المفسرين كالذي يقول: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ۝ وَطُورِ سِينِينَ ۝ وَهَذَا الْبَلَدِ الأَمِينِ﴾ [التين: 1- 3] أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم. وكذلك قوله: ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ﴾ أبو بكر ﴿فَآزَرَهُ﴾ عمر ﴿فَاسْتَغْلَظَ﴾ هو عثمان ﴿فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ﴾ [الفتح: 29] هو علي.؟!!

وقول بعض الصوفية: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ [النازعات: 17] هو القلب. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: 67] هي النفس»(2).

● **شاهد من تفسير ابن عربي للقرآن:**

وننقل - هنا - نصًا من تفسير ابن عربي للقرآن يغنينا عما سواه من شواهد خطر التأويل وصرف الألفاظ عن دلالاتها المعروفة، ومعتمدنا في النقل كتاب الإمام البقاعي المتقدم ذكره. قال رحمه الله: «وقال - يعني ابن عربي - في الفص النوحي

(1) التصوف (11/ 233) من مجموع الفتاوى.

(2) الأسماء والصفات (5/ 551) من مجموع الفتاوى.

أيضًا: ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ [نوح: ٢٤] أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب: ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾ لأنفسهم: المصطفين ﴿الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ﴾ [الشورى: ١٤] فهم أول الثلاثة فقدمه على المقتصد. والسابق: ﴿إِلَّا ضَلَالًا﴾ إلا حيرة المحمدي: «زدني فيك تحيرًا»- ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ [البقرة: ٢٠] فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه. وصاحب الطَريق مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه. صاحب خيال إلى غايته. فله «من والى» وما بينهما. وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه «من» ولا غاية له. فتحكم عليه «إلى» فله الوجود الأتم. وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم ﴿مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ﴾ [نوح: ٢٥] فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله. وهو الحيرة ﴿فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ في عين الماء، في المحمديين ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [التكوير: ٦] سجرت التنور إذا أوقدته ﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَارًا﴾ [نوح: ٢٥] فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد. فلو أخرجهم إلى السيف، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة، وإن كان الكل لله، وبالله، بل هو الله»[1].

ثم يقول: ﴿قَالَ نُوحٌ رَّبِّ﴾ [نوح: ٢١] ما قال: إلهي. فإن الرب له الثبوت. والإله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم هو في شأن. فأراد بالرب ثبوت التكوين، إذ لا يصح إلا هو ﴿لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ﴾ يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها المحمدي «ولو دليتم بجبل لهبط على الله» -﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وإذا دفنت فيها «فأنت فيها» وهي ظرفك.. ﴿وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: ٥٥] لاختلاف الوجوه «من الكافرين» ﴿اسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾، ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ طلبًا للستر لأنه دعاهم ليغفر لهم. والغفر: الستر. ﴿دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦] أحدا. حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ﴾ [نوح: ٢٧] أي تدعهم وتتركهم ﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾ إلى الخير فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية. فينظرون أنفسهم أربابًا

(١) هذه لمحة إلى عقيدة وحدة الوجود عند ابن عربي ومن نحا نحوه من الفلاسفة والمتصوفة من كل الأمم.

بعد ما كانوا عند أنفسهم عبيدًا؛ فهم العبيد الأرباب ﴿وَلَا يَلِدُوا﴾ أى: ما ينجون ولا يظهرون: ﴿إِلَّا فَاجِرًا﴾ أى مظهرًا ما ستر ﴿كَفَّارًا﴾ أى ستارًا ما ظهر بعد ظهوره. فيظهرون ما ستر. ثم يسترونه بعد ظهوره فيحار الناظر، ولا يعرف قصد الفاجر فى فجوره ولا الكافر فى كفره، والشخص واحد ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ استرنى، واستر من أجلى فيجهل مقامه وقدره كما جهل قدرك فى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١]- ﴿وَلِوَالِدَيَّ﴾ من كنت نتيجة عنهما، وهما: العقل والطبيعة ﴿وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ﴾ أى قلبى ﴿مُؤْمِنًا﴾ أى مصدقًا لما يكون فيه من الإخبارات الإلهية، وهو ما حدثت به أنفسها ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ من العقول ﴿وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ من النفوس ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾ من الظلمات أهل الغيب، المكتنفين خلف الحجب الظلمانية ﴿إِلَّا تَبَارًا﴾ أى هلاكًا، فلا يعرفون نفوسهم، بشهودهم وجه الحق دونهم فى المحمديين: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] والتبار: الهلاك»[1].

أورد الإمام هذا النص تحت عنوان: تمجيد الصوفية لعبادة الأصنام[2] وفى الواقع أن ابن عربى قد لوى الحقائق فى هذا النص ليًّا شنيعًا. فوضع الباطل موضع الحق. والليل موضع النهار، تجرأ على كتاب الله جرأة وخيمة العواقب، حول كل عبارات الذم الواردة فى سورة نوح فى قومه الذين أعرضوا عنه واتخذوا من دون الله أربابًا، حولها إلى عبارات مدح. وجعل إعراضهم إقبالاً. وكفرهم هداية وهلاكهم نجاة.

ولم يسئ ابن عربى لآيات نوح فحسب، بل حشا فى أثناء كلامه آيات أخرى مريدًا منها ما أراد من آيات نوح، وجعل الظالم فى التقسيم الثلاثى الوارد فى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [فاطر: ٣٢].

---

(١) ينظر مصرع التصوف للإمام البقاعى (٥٨-٦٢) والفصوص لابن عربى (٧٢-٧٤).

(٢) فى هذا الكلام تعميم غير مقبول. فليس كل رجال التصوف كابن عربى فى هذا الخلط، بل منهم من هو على الهدى كما قال الإمام ابن تيمية والجماعة لا تتحمل خطأ الفرد.

جعل الظالم نفسه أفضل الأنواع الثلاثة.؟! مع أنه أدناهم. وهكذا يتخبط فى التأويل والتعسف كما جعل الحائر أفضل من المهتدى؛ لأن الحائر له دورة يدور فيها حول القطب فله «من» أى بداية وليس له «إلى» أى نهاية..؟!

أما المهتدى فله «من وإلى» أى بداية ونهاية فهو سيتوقف عند وصوله إلى النهاية بخلاف الدائر دورة مستديمة..؟!

وفى الحقيقة أن محيى الدين بن عربى، وعمر بن الفارض فضلاً عن أنهما أساءا إلى حقيقة التصوف الناصعة، ولبدا سحبًا قاتمة فى سمائه الصافية، فإنهما أعطيا للذين حكموا عليهما بالكفر أكبر دليل، ووضعا فى أيديهم أغذر مادة اتهام. ومن أحل نفسه فى مقام التهم فلا يلومن من أساء به الظن. والله وحده هو الفاصل بين عباده.

● إنكار سوء التأويل

وقد أنكر عليهم طائفة من العلماء مذهبهم فى سوء التأويل. فهذا هو حجة الإسلام الإمام الغزالى الذى يعتبر من أكبر أعلام التصوف الإسلامى المستمدة أصوله من الكتاب والسنة، والذى لم يجد طريق الهداية إلى الله إلا فى التصوف وسماه «**المنقذ من الضلال**» بعد هجر الكلام والمتكلمين، والفلسفة والفلاسفة، والباطنية والباطنين. نراه يهاجم سوء التأويل، ويضع للتأويل المقبول ضوابط هى غاية فى الدقة، فيقول: «إن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام بنقل عن صاحب الشرع. وبغير ضرورة تدعو إلى ذلك من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ... والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر... وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشرائع»[1].

الأصل فى الألفاظ حملها على ظواهرها، ولا يعدل عن الظاهر إلا لمانع شرعى أو عقلى، وهما اللذان نص عليهما حجة الإسلام. وقد يكون الداعى بحسب العرف والعادة، أو الحس والمشاهدة. والتأويل فى هذه الأطر مقبول لكن ابن عربى سلك فى التأويل مسلكًا غريبا كما رأينا، ومثله من أصحاب الفرق من مثلنا لتأويلاتهم فيما مضى. وهذا من شأنه كما يقول الإمام الغزالى أن يفقد الثقة

---

(١) ينظر مصرع التصوف للإمام البقاعى (٦٧-٦٨).

بالألفاظ، وكذلك يخل بالفهم. ويؤدى إلى أخطر الأضرار باختفاء الدلالة العامة من التفاهم، وتصبح لكل طائفة معانيها ولغتها.

ولو أخذنا النص الذى أوله محيى الدين بن عربى من سورة نوح عليه السلام واحتفظنا بتأويله إياه، ثم دفعنا بالنص لصوفى آخر وطلبنا منه أن يفسره لما وجدنا تشابها قط بين ما قاله ابن عربى وبين ما يقوله الآخر بشرط ألا يطلع على تأويل ابن عربى، ولو كررنا هذه العملية بين جميع أقطاب التصوف لما شابه تأويل واحد منهم تأويل الآخر، وذلك لأن التأويل حين يجرى بدون ضوابط يصبح شخصيا بحتا. وهذه أكبر دلالة على فساد التأويل التعسفى. فكان لابد من الوقوف فى وجه هذا الخطر المدمر مهما كان مصدره وإن شاع وطم.

● الإمام ابن تيمية يتصدى ويرد:

كانت فوضى التأويل والتصدى لها واحدة من أعنف المعارك التى خاضها الإمام أحمد بن تيمية واستجمع كل طاقاته الذهنية والعلمية لمقاومتها. ولما كان خطر التأويل قد خرج عن حدود المعقول والمقبول، واستهدف فيما استهدف هدم أصول الدين وفروعه على النحو الذى تقدم فإن غيرة الإمام ابن تيمية على الإسلام، وحماية بيضته أملت عليه - فيما نرى - أن يوصد باب الفتنة وأن يسد كل المنافذ التى تسرب منها المؤولون إلى الإغراب وتمويه الحقائق، فنفى فى هذه الغمرة المجاز الذى قد استعمله فى حر كلامه، والتأويل المفضى إليه الذى طالما تغلب به على كثير من المشكلات.

وذلك لأن التأويل المفضى إلى المجاز إنما هو بريد المجاز. والمجاز إنما هو بريد فوضى التأويل. اتخذ منه المؤولون الفوضويون وسيلة لمشروعية عملهم، فهو كالنار حين يسيطر عليها موقدها ويضبطها تنفع وتضىء فتكون نعمة، ولذلك امتن الله بها على عباده:

﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ (٧١) أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ (٧٢) نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧١-٧٣].

أما حين تترك وشأنها، وتمد بالوقود جزافا فإنها تصبح أداة إفناء وتدمير، وكانت - قبل- أداة إنعاش وتعمير.

أو كالماء إذا تحكمنا فيه وصرفناه حسب الحاجة كان قوام الحياة. وإن تجاوز حده صار طوفانا مهلكا.

وهكذا كل نعمة إن زادت على حدها انقلبت إلى ضدها. هنا انبرى الإمام ابن تيمية فأنكر المجاز فى اللغة وفى القرآن معا، ليقطع على المتأولين الفوضويين كل الطرق. ويرد كيدهم فى نحورهم.

لذلك تراه يحتال فى التوفيق بين إبقاء اللفظ على ظاهره وصرفه عن ذلك الظاهر فيجمع بين المعنيين معا فالصلاة مثلا عبادة متضمنه للدعاء، والقرية تطلق على الأبنية وعلى السكان، والأسماء المتواطئة تدل على معانيها دلالة حقيقية، وهكذا.

والمجاز ليس عقيدة حتى يلام منكره فيكفر أو يفسق، وإنما طريق من طرق البيان ومن أنكر اسمه فلن ينكر دلالته وأثره.

إننا نعتقد - والله هو المطلع على ما فى السرائر - أن مذهب الإمام فى إنكار المجاز كان رد فعل لظاهرة التأويل الفوضوى التى عبثت بحرمة النصوص وتجرأت فوضعت الباطل موضع الحق. وألغزت وأبهمت فضلت وأضلت فكان لابد من وقفة أمامها ترد زيف المزيفين، وانتحال المنتحلين، وهذه عقيدتنا فيما صنعه الإمام. فهو معذور فيما فعل. والمرء إنما يثاب أو يلام بحسب نيته، والمجتهد له أجران إن أصاب مع خلوص النية وأجر إن أخطأ.

ومن يقرأ بإمعان من مؤلفات الإمام:

اعتقاد السلف، والأسماء والصفات، والتصرف، والتفسير، والإيمان ومنهاج السنة، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. ودقائق التفسير، واقتضاء الصراط. والنبوات، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام يجده قد خاض حربا حامية

الوطيس. فناصر الكتاب والسنة ومذهب السلف، فهو كما قيل فيه: «بحر لا ساحل له» فإذا أقدم على هذه الخطوة (إنكار المجاز) وكان معتقده الإجازة على ما تصورنا، فله عذره، وليس هو بأوحدى فى هذا الاتجاه.

فالإمام عبدالقاهر الجرجانى من قبل ناصر المعنى على اللفظ فى كتابه الدلائل[1]. ثم عاد فناصر اللفظ على المعنى أو أنصف إليه، وقد قال بعض من تلقينا عنهم العلم فى الدراسات العليا مفسرا هذا المنهج الذى يبدو متناقضا، أن الإمام حين ناصر المعنى على اللفظ كان همه الرد على من منحوا اللفظ كل مزية وجاروا على المعنى.

وحين ناصر اللفظ على المعنى كان همه الرد على من بالغ فى فضل المعنى وعرى اللفظ من كل مزية.

وهذا توجيه قد ارتاحت إليه النفس وحمدناه لقائله وجهم بن صفوان القائل بالجبر قالوا إن مذهبه كان رد فعل لمن قالوا بالاختيار.

كما قالوا: إن مذهب جهم فى نفى الصفات كان رد فعل لمذهب مقاتل ابن سليمان فى «الإثبات» الذى أدناه من المشبهة[2].

وهكذا فإن كثيرا من مذاهب العلماء إذا أرجعناها إلى الظروف التى ولدت فيها سهل علينا تقويمها والوقوف على مقوماتها وتأثرها والعلم لله وحده.

****

---

(١) ينظر الدلائل (١٢٢، ٢٥٣) ط: د. خفاجى.

(٢) ينظر التفكير الفلسفى فى الإسلام (١٥٠) للإمام الاكبر د.عبدالحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق..

القسم الثالث

المانعون بعد الإمام ابن تيمية

المبحث الأول:

طاغوت المجاز؟!

١- ابن القيم[١]

من أشهر منكرى المجاز بعد الإمام أحمد بن تيمية تلميذه الوفى ابن القيم الجوزية بل إننا نستطيع أن نقرر فى كثير من الاطمئنان أن إنكار المجاز فى العصور الوسطى ختم بما كتبه العلامة ابن القيم فيه، وقد احتذى حذو شيخه ابن تيمية وبنى إنكاره على الأصول التى بنى عليها الإنكار شيخه ابن تيمية بيد أن ابن القيم يتميز عن شيخه من ناحيتين:

إحداهما: أنه أكثر منه جدلاً وغرامًا بكثرة الفروض والمداخلات والمماحكات اللفظية، والبدء والعود. حتى أوصل وجوه إنكار المجاز إلى أكثر من الخمسين.

وثانيتهما: أنه ألد فى الخصومة والنيل من معارضيه ورميهم بالجهل والكذب وسوء الفهم وعدم الإدراك، وقد سمى المجاز طاغوتًا كما سيأتى:

وها نحن أولاً نناقشه فى محاولاته إنكار المجاز على منهج موضوعى، وسوف نستبعد ما أغرق فيه من جدل لفظى لا طائل تحته ونكتفى بما يدفع قوله من أقصر طريق. وقبل الدخول فى مناقشته ننبه على ما يأتى:

- أنه كثيرًا ما يتوسع فى الوجوه التى يبنى عليها الإنكار، وهى فى الواقع قابلة للضغط ودخول طائفة طائفة منها فى وجه واحد. ولهذا فإننا سنجمع فى الرد ما فرقه هو مما نراه وجهًا واحدًا لا وجوهًا متفرقة حسب صنيعه.

---

(١) هو العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد الزرعى الدمشقى الفقيه الحنبلى المفسر النحوى الأصولى وله عدة مؤلفات فى كثير من العلوم والفنون.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب (٦/ ١٦٨) والبداية والنهاية (١٤/ ٢٣٤) ومعجم المؤلفين (٩/ ١٠٦) وتوفى رحمه الله بدمشق عام ٧٥١هـ ودفن بها.

● لن نلتزم - دائمًا - بنصوصه لإطالته فيها، بل سنلخص ما يتوسع فيه تلخيصًا أمينًا غير مخل بمراده منه - توخيًا للإيجاز - ثم نناقشه على حسب مراده لا لفظه.

● كثير من الوجوه التى أوردها ناقشناها فى مواجهتنا للإمام ابن تيمية، ولهذا سنوجز ردنا معه فيه ونحيل إلى ما سبق أن قدمناه. وبالله التوفيق.

● أصلان للإنكار

إن جملة الوجوه التى ذكرها العلامة ترجع إلى أصلين لا ثالث لهما:

أحدهما: أصل نقلى ومعتمده فيه أمران:

الأول: أن أحدًا من السلف - يقصد الصحابة وتابيعهم وتابعى تابعيهم - لم يقسم اللغة إلى حقيقة ومجاز، ولم ينطق بلفظ المجاز إلا الإمام أحمد، وقد فسر كلام الإمام أحمد - تبعًا لشيخه ابن تيمية - بما يخرجه عن الاستدلال. ولم يقل به كذلك أحد من أئمة اللغة والأصول كالخليل وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء وابن الأعرابى وغيرهم.

الثانى: أن من السلف من أنكر المجاز فى القرآن وفى اللغة كداود الظاهرى وأبى إسحق الإسفرائينى[1].

● نقد هذا الكلام:

تابع المؤلف - هنا - شيخه الإمام ابن تيمية فى كل ما قال. وقد ناقشناه فيما قبل فى هذه الدراسة نقاشًا مستفيضًا فلا حاجة لإعادته - هنا - مع أننا نضم ما قد ذكرناه فى مواجهة الإمام ابن تيمية إلى وقائع مواجهتنا للعلامة ابن القيم. وإن كنا ذاكرين جديدًا لم نقله من قبل فإن العلامة ابن القيم ذكر هنا أن الأستاذ أبا إسحق الإسفرائينى ممن أنكر المجاز فى اللغة وفى القرآن معًا، ثم عاد بعد ذلك وذكر نصًا مطولاً للأستاذ أبى إسحق ذهب فيه صراحة إلى الإقرار بالمجاز وهو ينازع بعض الأصوليين فى: هل العام المخصص مجاز أم حقيقة؟. وقد ذكرنا من قبل فى مبحث

(١) تنظر عباراته فى «الصواعق» - (٢٨٤- ٢٨٧).

المنكرين قبل الإمام ابن تيمية أن أبا إسحق كان قد تشكك الإمام الغزالى وإمام الحرمين فى نسبة القول بنفى المجاز إليه. ذكر ذلك السيوطى فى المزهر. والواقع أن النص الذى نقله عنه العلامة ابن القيم كان قد نقل مثله -كذلك- إمام الحرمين. ومعنى هذا أن الأستاذ أبا إسحق لم يقل بنفى المجاز. وبهذا ينهد ركن عظيم من أركان منكرى المجاز كما انهدت حجج كثيرة لهم من قبل[(١)].

أما أن أحداً من السلف لم يقل بالمجاز فهذه دعوى قد رددناها بأقطع الأدلة، منها ما ذكرناه فى القسم الأول - المجوزين - وما ذكرناه فى مواجهتنا لدعوى الإمام ابن تيمية، فقد أوضحنا من طرق عدة نسبة القول بالمجاز للإمام أبى حنيفة وصاحبيه والإمام الشافعى، وأبى عمرو بن العلاء، وابن الأعرابى، وابن قتيبة السنى، والإمام أحمد رضى الله عنهم، وغير هؤلاء كثير ممن صرح الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بأنهم لم يعرفوا المجاز ولم يقولوا به، بل إننا أثبتنا بالدليل القاطع ورود التأويل المجازى عند الإمام الشافعى فى الرسالة والأم[(٢)].

• عذر الإمامين:

الإمام ابن تيمية وتلميذه معذوران لأنهما لم يحفظا عن أولئك الأئمة كل ما قالوه، ومن نقل عنهم القول بالمجاز حفظ ذلك عنهم. والقاعدة تقول: «من حفظ حجة على من لم يحفظ» وبناء على هذا نقول: إن عدم حفظ الإمام وتلميذه ابن القيم ليس حجة فى موضوع النزاع».

هذا ما يختص بالأصل النقلى. أما الأصل الثانى فهو:

الأصل الجدلى: وفيه توسع العلامة ابن القيم ما شاء له أن يتوسع فضرب أخماسًا فى أسداس وصال وجال، وكر وانقض ورمى خصومه بكل نقيصة ونديرحوارنا معه على الأساس المتقدم فنقول:

• فى الوجوه الثلاثة الأولى ذهب العلامة إلى: أن القول بالمجاز عند مجوزيه يستدعى وضعًا أولا للفظ، ثم استعمالاً فيه ثم وضعًا ثانيًا للمجاز

---

(١) انظر فى هذا كله: الصواعق (٣٨٦) والبرهان لإمام الحرمين (٤١٨/١) والمزهر للسيوطى (٣٦١/١).
(٢) الرسالة (٥٥).

ثم استعمالاً فيه. ودعوى هذا قول بلا علم ولا طريق للعمل به إلا الوحى ولا وحى فيه؟!.

وأن هذا يستدعى أن قوماً من العقلاء اجتمعوا ووضعوا ألفاظ اللغة لمعان ثم تواطأوا على استعمالها فى معان أخرى وقالوا هذا حقيقة وهذا مجاز، وأن هذا القول لم يعرف قبل أبى هاشم الجبائى فهو الذى زعم أن اللغات اصطلاحية وهذه مجاهرة بالكذب؟!

ويترتب على القول بالمجاز وتعريفه أن اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز إلخ[1].

● **نقد هذا الكلام:**

القائل بالمجاز فريقان من العلماء: البيانيون والأصوليون، هذان الفريقان هما اللذان تحدثا عن المجاز فوضعوا قواعده وأسسه. وتوسعوا فى القول فيه من حيث حده وضوابطه وأقسامه وأنواعه، أما غيرهم كالأدباء والنقاد واللغويين والنحاة والمفسرين والمحدثين والإعجازيين فقد ألفوه جرعة محضرة وجاهزة إن صح هذا التعبير. ومنهج البيانيين مختلف عن منهج الأصوليين وإن التقى كل من الفريقين فى أصول الفكرة وبعض الفروع[2].

ومنكرو المجاز، وبخاصة الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يتصدون للمجاز على المنهج الأصولى أكثر من تصديهم له على منهج البيانيين. هذه حقيقة اهتدينا إليها من خلال النظر الدقيق فى مواقف المنكرين وردودهم على المجيزين.

وهذا ظاهر من قول ابن القيم بامتناع المجاز لأنه لا يتحقق إلا بأربعة أصول: وضع أول، ثم استعمال، ووضع ثان، ثم استعمال؛ لأن الأصوليين يعتبرون المجاز حاصلاً بوضع ثان. أما البيانيون فالمعروف عندهم القول بالوضع الأول

---

(١) انظر الصواعق (٢٨٧- ٢٨٨).

(٢) مثلاً مبحث أمارات المجاز شائع عند الأصوليين بخلاف البيانيين. والقرائن عند الأصوليين قد يتساهلون فيها فلا تكون مانعة عندهم، والبيانيون يقولون بأنها مانعة. وصور المجاز العقلى عند البيانيين تخالف ما عليه الأصوليون وللمجاز الاستعارى شأن عظيم عند البيانيين بخلاف الأصوليين.

أما المجاز فيكون باستعمال اللفظ فى غير ما وضع لـه. وعلى كل فما ذهب إليه ابن القيم من أن القول بالوضع يحتاج إلى وحى ولا وحى فيه فغير مسلم وإنما هو فرض جدلى مدفوع. فليس الوضع من أصول الدين حتى يحتاج فيها إلى نزول الوحى بها، ولو صح هذا لأبطل كثيراً من حقائق العلوم والفنون أطبق العلماء على صحتها مع أن الوحى لم ينزل بها، ولرددنا على العلامة ابن القيم كثيراً من المصطلحات استخدمها هو وشيخه ابن تيمية وليس لديهما سند من الوحى فيها؟!.

بل إن العلامة ابن القيم وأستاذه من قبل كادا يجزمان بأن أصل اللغة إلهام فهل جاء وحى صريح بذلك أم هو مجرد فرض قد تكون له - مثل الوضع - دلائل تنصره وأخرى توهنه.

ولمجيزى المجاز أن يتمسكوا بالوضع وليس عليهم أن يثبتوا أن مؤتمراً من العقلاء انعقد لوضع اللغة. فالوضع شىء وكيفية الوضع شىء آخر فلا يترتب على نفى اجتماع العقلاء نفى الوضع نفسه. فما أكثر الحقائق العلمية التى يجهل مبدؤها وهى فى نفسها لا تقبل الانتفاء.

فمثلاً بدء تقعيد قواعد النحو نوزع فيها هل أبو الأسود الدؤلى هو الذى وضع باكورتها بأمر الإمام على أم غيره. ومع ذلك فالقواعد نفسها حقيقة لا تقبل الجدل؟!.

أما إن القول بأن تعريف الحقيقة والمجاز يقتضى أن اللفظ قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز فليس فى ذلك محظور فقد قيل عند الأصوليين والبلاغيين على حد سواء، وهذه مسألة لا صلة لها بنفى المجاز، وإنما هى قسيم ثالث للحقيقة والمجاز. وإنما اشتهر التقسيم الثنائى - الحقيقة والمجاز - دون الثلاثى لأن قصدهم الكلام المستعمل دون المهمل.

أما القول بأن الوضع السابق على الاستعمال محال، فهذا مما سلم لابن القيم وأستاذه من قبل. ونحن معهما بأن اللفظ وضع مقرونًا باستعماله فيما وضع له.

وهذا لا نزاع فيه. وقول مجيزى المجاز بأن اللفظ قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز منظور فيه - كما قلنا من قبل -[1] إلى الألفاظ المعجمية، فهى بحسب سردها فى المعاجم غير مستعملة وهذه حالة طارئة على الاستعمال الأول المقرون بالوضع. وبهذا يمكن الجمع بين ما قد قرره مجيزو المجاز وما قرره الإمامان ابن تيمية وابن القيم. فما أكثر الألفاظ فى المعاجم التى لم ينقل لنا استعمالها عند العرب فى نصوص موثقة.

الوجه الرابع:

● وقال العلامة فى الوجه الرابع: «إن هذا يستلزم تعطيل الألفاظ عن دلالتها على المعانى. وذلك ممتنع»[2].

● نقد هذا الكلام:

مراد المؤلف أن القول بأن اللفظ قبل الاستعمال لو سلمنا به بأنه لا حقيقة ولا مجاز يؤدى إلى تعطيل الألفاظ عن دلالتها.. وهذا مدفوع كذلك لأن الكلمة قبل الاستعمال فى تركيب لها معنى إفرادى، لكنه عام، مثل كلمة «فى» فإن معناها قبل الاستعمال مطلق الظرفية. أما حين تستعمل فإنها تدل على ظرفية خاصة بحسب ما تستعمل فيه.

مصداقه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤]

فظرفية النعيم «الجنة» غير ظرفية الجحيم «النار» وهاتان غير ظرفية «الماء فى البئر» مثلاً. فأين التعطيل إذن؟

الوجه الخامس:

● وفى الوجه الخامس عارض العلامة مجوزى المجاز بأنهم مختلفون حول: هل المجاز يستلزم الحقيقة أم لا يستلزمها مع اتفاقهم أن الحقيقة لا تستلزم المجاز.

---

(١) انظر (١٠٩) من هذه الدراسة.

(٢) ينظر الصواعق (٢٨٨).

وقصده من هذا أن يحاصرهم فإن قالوا لا يستلزم عارضهم بقولهم: شابت لمة الليل. فإن للمفردات فيه حقيقة.

وإن قالوا يستلزم طولبوا بسبق الاستعمال فى الحقيقة وهذا لا سبيل إليه عندهم[1].

● نقد هذا الكلام:

ليس هذا المبحث بذى شأن عند مجوزى المجاز، فهم يكادون أن يجمعوا على أن المجاز لابد له من حقيقة؛ لأنها أصل وهو فرع عنها. وإنما وقع الخلاف فى بعض صور المجاز العقلى نحو: «أقدمنى بلدك حق لى على فلان» فذهب شيخ البلاغيين الإمام عبد القاهر الجرجانى إلى أن مثل هذا لا يلزم أن يكون له حقيقة. وخالفه آخرون منهم الخطيب فقالوا له حقيقة. والخلاف عند التحقيق لفظى؛ لأن الإمام عبد القاهر قصد من نفى الحقيقة هنا نفى الاستعمال، أى سبق إسناد الفعل إلى فاعله الحقيقى لا نفى الفاعل الحقيقى على الإطلاق. وكذلك سرتنى رؤيتك هم متفقون على أن فاعل السرور هو «الله» ولكن لم يسبق أن يقال: سرنى الله عند رؤيتك. هذا هو مراد الشيخ الإمام. فمذهب البلاغيين إذن هو استلزام المجاز الحقيقة دون العكس. وليس معنى هذا أن ما قاله العلامة ابن القيم مفحم لمجوزى المجاز حيث طالبهم بسبق الاستعمال الحقيقى ثم صادر على المطلوب وقال ليس إلى هذا سبيل. فلم يقل البلاغيون على لفظ أنه مجاز إلا ولديهم استعمال سابق فى غير ما قيل إنه مجاز.

فالموت - مثلاً - معروف وهو مفارقة الأرواح الأجساد وهمود الجسد لازم من لوازم الموت، والحياة معروفة وهى ملابسة الأرواح والأجساد. والحركة لازمة من لوازم الحياة.

وحين يجىء التعبير القرآنى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] ويقارن البيانى بين دلالتى الموت والحياة فى فلان ميت

---

(١) ينظر الصواعق (٢٨٩).

وفلان حى يرزق، وبين دلاليتهما فى الآية الكريمة ويقول: إن الموت حقيقة فى مفارقة الروح الجسد مجاز فى الضلال والكفر والجهل، وأن الحياة حقيقة فيمن يعيش ويأكل ويشرب ويحس مجاز فى العلم والهدى والإيمان، حين يقول البيانى هذا فليس من حق أحد أن يطالبه بسبق الاستعمال فى المعانى الحقيقية؛ لأن ذلك تحصيل حاصل فأين التعجيز الذى أراده العلامة ابن القيم من هذه المطالبة المقضى عليها.

وكتابه «الصواعق» هل هذه الكلمة حقيقة فيما أريد منها فتكون دلالتها مساوية تمامًا لدلالة قوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ﴾ [الرعد: ١٣] أم أن المعنى مختلف؟

ومن الذى يسوى بين الدلالتين يا ترى؟! إن الصواعق فى الآية حقيقة فيما استعلمت فيه، والصواعق المسمى بها كتاب العلامة مجاز بينه وبين الحقيقة علاقة وصلة.

إن الذى طالب به ابن القيم مجوزى المجاز كان بين يديه ولولا التعصب لرأى ارتآه لما غابت عنه هذه البداءة.

الوجه السادس:

● ويتساءل فى الوجه السادس عن تقسيم الحقيقة والمجاز ويقول ماذا يريدون بهذا التقسيم؟ الوجود الذهنى أم الخارجى. ويجزم بأن المسلم به هو التقسيم الذهنى وهو لا يفيد وجود التقسيم الخارجى الذى ليس لأحد سبيل إلى العلم به؟![1].

● نقد هذا الكلام:

لو سلمنا للمؤلف بهذا لبطلت كل الأمور العقلية الاعتبارية ولبطل تقسيمه هو كتابه «الصواعق» إلى طواغيت ثلاثة، ولبطلت كذلك حقائق العلوم النظرية. ولا أعتقد أن العلامة يرتاح لهذا البطلان. وعلى كل فإن التقسيم الخارجى موجود، ولن نذهب بعيدًا. فالصواعق المسمى بها كتابه من قسم المجاز ولن يكون

---

(١) انظر الصواعق (٢٨٦).

القسمان قسمًا واحدًا إلا إذا ادعى مدع أن «الصواعق» فى الآية، والصواعق المسمى بها كتابه دلالتها واحدة. وإذا ادعى مدع هذه التسوية بين الدلالتين فليس لنا معه كلام، بل الحال - حينئذ - يقتضى السكوت، ويكون - حينذاك - أبلغ من كل كلام؟!

الوجه السابع:

• ويذهب فى الوجه السابع إلى أن تقسيم الألفاظ إلى مستعمل فيما وضع له، وإلى مستعمل فى غير ما وضع له تقسيم فاسد؛ لأنه يتضمن إثبات الشىء ونفيه[1].

• نقد هذا الكلام:

يريد المؤلف أن يقول: إن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له معناه نفى الوضع. وأن استعماله فى المجاز معناه إثبات الوضع. وهذا - عنده - جمع بين النقيضين؟! وهذه مغالطة كبرى من المؤلف فاستعمال اللفظ فى المجاز لا ينفى الوضع الأول؛ لأن المجاز إجماعًا ملاحظة فيه المعنى الوضعى. فالقرآن الحكيم حين أطلق على الجهل لفظ الموت لم يبلغ الدلالة الحقيقية لكلمة الموت، بل استثمرها فى المعنى المجازى فسمى الجاهل «ميتًا» لأن الميت عديم النفع وكذلك الجاهل. والعلامة نفسه حين سمى كتابه «الصواعق» لم يبلغ المعنى الحقيقى لهذه الكلمة الذى هو الإحراق والإهلاك. بل شبه كتابه فى القضاء على خصومه بالصواعق فى قوة التأثير وهكذا كل مجاز. فأين إلغاء الوضع يا ترى؟

الوجه الثامن:

• ويتساءل فى الوجه الثامن فيقول: ليس معكم إلا استعمال. وقد استعمل اللفظ فى هذا وهذا. فمن أين لكم أن وضعه لأحدهما سابق على وضعه للآخر ولو ادعى مدع عكس ما ترون لكانت دعواه مثل دعواكم[2].

(١، ٢) الصواعق (٢٩١).

● **نقد هذا الكلام:**

يريد أن الوضع لا علم لكم به، وليس معكم إلا استعمال وهو شامل للحقيقة والمجاز فمن أين عرفتم أن وضعه فى أحدهما أسبق من الآخر؟ والجواب يسير على من يسره الله عليه. فالصواعق فى التنزيل الحكيم أسبق فى الدلالة على تلك الظواهر الكونية المعروفة عند علماء الهيئة والفلك، ومن خبسها كانت الصواعق المرسلة على عاد وثمود.

أما الصواعق التى سمى بها المؤلف كتابه فهى تسمية طارئة غير مبحوث عنها فى علم الفلك وما كانت معروفة عند عاد وثمود مثلاً؟!.

والموت المترتب عليه فساد البدن أسبق استعمالاً فى معناه من إطلاق الموت على الجهل. وأمثلة هذا لا تدخل تحت حصر. فهل يستطيع العلامة ابن القيم أن يقول إن وضع لفظ «الصواعق» المسمى بها كتابه أسبق من وضعها لتلك الظواهر الكونية العالمية؟!.

الوجه التاسع:

● ويقول: فى الوجه التاسع إن هذا يتضمن التفريق بين المتماثلين..»[1]؟!

نقد هذا الكلام:

وجوابنا فى إيجاز: ليس ما تقول صحيحًا. فهما ليسا متماثلين. وإنما يكونان متماثلين لو ادعينا أن كلمات كتابك «الصواعق» تماثل تمامًا تلك الظواهر النارية الكونية، ونحن على يقين أن عاقلاً لن يدعى هذه الدعوى فهمًا إذن ليسا متماثلين.

وكذلك لن يدعى عاقل أن الجهل مماثل للموت فى الحقيقة، وإنما الذى معنا أصل مقيس عليه وهو الظواهر الكونية النارية، والموت المترتب عليه فساد البدن. وفرع مقيس وهو كلمات كتابك فى شدة تأثيرها، وضرر الجهل فى شدة خطورته. فأين هما المتماثلان إذن؟!

---

(١) الصواعق (٢٩١).

الوجه العاشر:

● أما الوجه العاشر فيذهب فيه إلى بطلان المجاز، لأن القائلين به يختلفون فى بعض الصور فيرى فريق أنها مجاز، ويرى آخر أنها حقيقة[1].

● نقد هذا الكلام:

ونقول: هذا لا دليل لك فيه؛ لأنه اختلاف فى بعض الفروع لا فى الأصول. ونقاش فى بعض الأمثلة لا فى نفس المبدأ والخلاف فى الفروع لا يبطل الأصول..

الوجه الحادى عشر:

● وفى الوجه الحادى عشر يذهب إلى أن التسليم بصحة المعنى المجازى لا يصح إلا بعد بمميز المعنى الحقيقى بمييز منفصل؛ لأن صحة التمييز بين الألفاظ.. تابع لصحة التمييز بين المعانى، فإذا لم يصح التمييز كان التقسيم تحكمًا محضًا[2].

● نقد هذا الكلام:

هذه القاعدة التى ذكرها المؤلف صحيحة، ولكن لا أثر لها فيما نحن بصدده؛ لأن التمييز بين المعنى الحقيقى حاصل حصولاً بينا. ولنأخذ بعض الأمثلة التى تقدمت، فقد قلنا آنفًا إن القرآن الكريم أطلق لفظ الميت على الجاهل مجازًا. والمعنى الحقيقى متميز كل التمييز عن هذا المعنى المجازى. فالميت الذى فارقت روحه بدنه إن كان مسلمًا غسل وكفن وصلى عليه ثم دفن، ويورث إن كان له مال ووارث وتحل كل ديونه بالموت وتسقط عنه التكاليف.

أما الميت «الجاهل» فلا تجرى عليه تلك الأحكام التى تقدمت. فهل بعد ذلك التمييز من تمييز؟!

---

(١) الصواعق: (٢٩٢).

(٢) نفس المصدر (٢٩٢) وما بعدها.

الوجهان الثانى عشر والثالث عشر:

• وفى الوجهين الثانى عشر والثالث عشر يحاول المؤلف أن يدخل اختلاف مجوزى المجاز حول: هل المجاز مفتقر للنقل عن العرب كالحقائق. وأنهم فى ذلك على قولين الصحيح عندهم أن المجاز غير مفتقر للنقل كالحقيقة[1].

• نقد هذا الكلام:

أطال المؤلف فى توليد الموانع فى هذين الوجهين. والذى يهمنا من كلامه مهما طال أن هذا الخلاف غير مؤثر فى تجويز المجاز؛ لأنه خلاف حول فرعية من الفروع بعد اتفاقهم على حقيقة الموضوع وهو المجاز. والصحيح الذى لا نزاع فيه أن المجاز يكفى فيه نقل نوع العلاقة لا عينها. أما الحقائق فشرط صحتها نقل أفرادها واحدًا واحدًا. لأن المجاز قياسى والحقيقة سماع. والدليل على ذلك، الاستعمال، فكثير من صور المجاز حدثت وما تزال تحدث فى أرقى الأساليب ولم يعبها أحد، ومنها ما وضعه العلامة نفسه عنوانًا لكتابه «**الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**» ولم يسمع هذا بعينه عن العرب المحتج بلغتهم ولو افتقر المجاز إلى النقل «الشخصى» لجمدت اللغة وعجزت عن حاجات المعبرين. فقد أعجب الأديب الناقد الذواقة ابن المعتز بقول جحظة البرمكى فى وصف يوم مطير «انقطع شريان الغمام» وهذا التعبير بعينه لم يرد عن العرب الأقحاح.

ولو كان النقل شرطًا فى كل مجاز لتحجرت اللغة وفسدت. أما الحقائق لأنها سماعية فما لم يرد عن العرب منها فهو تزوير وتقول مذموم وكذب محض. وسر جمال العربية فى اتساع أفقها وجمعها فى التعبير بين الاتباع والابتكار لا فى توليد ألفاظ جديدة لم ترد عنهم، ولكن فى أنماط من التعبير تتفاوت فى التصرف والصنعة المبدعة.

الوجه الرابع عشر:

• وفى الوجه الرابع عشر يرتب على قول الأصوليين فى بعض أمارات المجاز أن المجاز يعرف بصحة نفيه فإذا قيل للبليد حمار صح أن يقال إنه ليس حمارًا

---

(١) الصواعق (٢٩٢).

بل هو إنسان وأن الحقيقة لا يصح نفيها. رتب على هذا القول بأنه يلزم منه الدور لأن صحة النفى وامتناعه يترتب على الحقيقة والمجاز والحقيقة والمجاز تترتب معرفتهما على صحة النفى وعدمه[1]؟!

• نقد هذا الكلام:

هذا المأخذ كان يكون وجيهًا لو أننا أردنا تعريف النفى المطلق لأول مرة، وليس الأمر كذلك، لأن كلا من النفى والإثبات معروفان، وكل ما فى الأمر تطبيقهما على بعض الجزئيات. وبهذا يندفع المحظور.

الوجه الخامس عشر:

• وفى الوجه الخامس عشر يذهب المؤلف إلى القول بإن صحة النفى لو ترتب عليها مجاز لكانت بعض الحقائق التى تنفى مجازًا مثل قوله عليه السلام عن الكهان: ليسوا بشىء.. وهكذا كل الحقائق التى تنفى، وقد ذكر المؤلف نماذج منها[2].

• نقد هذا الكلام:

هذا الكلام لا يحتج به على مجوزى المجاز، ولا يلزمهم منه شىء. لأن هذا كان من الممكن الاحتجاج به عليهم لو كانوا قالوا: كل ما صح نفيه فهو مجاز فيقال لهم بعض ما يصح نفيه ليس مجازًا؛ لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية كما يقول المناطقة. وهم لم يقولوا كل ما صح نفيه فهو مجاز، بل قولهم فى قوة قولنا: بعض ما يصح نفيه مجاز. وهذا قول صادق ومتضمن لصدق بعض ما يصح نفيه ليس مجازًا، ولست أدرى كيف غابت هذه الحقيقة عن العلامة ابن القيم وهو من هو علمًا ونظرًا وحذقًا. ولكنه التعصب للرأى فيما يبدو.

الوجه السادس عشر:

• وفى الوجه السادس عشر يورد المؤلف صورًا جدلية فيقول: ماذا يعنون بصحة النفى؟ نفى المسمى عند الإطلاق؟ أم المسمى عند التقييد؟ أم القدر المشترك بينهما؟ أم أمرًا رابعًا؟!

---

(١) الصواعق: (٢٩٥).

(٢) نفس المصدر: (٥٩٥).

وينتهى إلى أن الأمر الرابع لا وجود له. وأن نفى القدر المشترك لا يصح ولم يبين لماذا لم يصح. وأما المعنى المقيد - وهو محط الإنكار عنده - فلا يصح نفيه؛ لأنه نص فيما قيد به، لأنه باعتبار القيد مستعمل فى موضوعه مثل قولنا للبليد حمار مع قرينة مقيدة. ومراده من هذا كله إبطال القول بأن المجاز يعرف بصحة النفى[1].

• نقد هذا الكلام:

هذه العبارة: المجاز يعرف بصحة النفى، قالها علماء الأصول، ومرادهم كما قال الغزالى وابن الحاجب وغيرهما ممن تقدم الحديث عنهم[2] أننا حين نقول للبليد حمار فهذا مجاز، لأن لقائل أن يقول: ليس هو حماراً بل إنسان ومرادهم بالنفى - هنا - نفى الحقيقة «الحمارية الحقيقية» وليس نفى المعنى المجازى الذى هو «البلادة» وللإجابة على تساؤلات العلامة نقول إن المراد بالنفى هو المعنى الحقيقى المحمول على ما ليس له. وهو الحيوانية الحقيقية فى الحمار للبليد، وفى الأسد للشجاع، أما المعنى المجازى وهو البلادة والشجاعة فلا نفى فيهما قط.

الوجه السابع عشر:

• وفى الوجه السابع عشر يتساءل: من الذى قال إن صحة النفى أمارة صحة المجاز.

هل هم أهل اللغة! أم أهل الاصطلاح؟ أم أهل العرف؟ فإن كانوا أهل اللغة فإن مجوزى المجاز مطالبون بصحة النقل عنهم ولا سبيل إلى هذا وإن كانوا أهل الاصطلاح أو العرف فليس قولهم حجة على أهل اللغة حتى يصح التقسيم[3].

---

(١) ينظر الصواعق: (٢٩٥).

(٢) انظر مبحث أمارات المجاز عند الأصوليين فيما تقدم من هذه الدراسة.

(٣) الصواعق: (٢٩٦).

● **نقد هذا الكلام:**

وهذا الوجه مدفوع من جهتين:

الأولى: ليس بلازم أن ينقل ذلك عن أهل اللغة؛ لأن أهل اللغة لم يضعوا القواعد والمصطلحات، لا فى المجاز ولا فى غير المجاز، وإنما تكلموا باللغة سليقة وطبعًا.

والثانية: أن النفى المتساءل عنه هو نفى العقلاء أعم من أن يكون نفى أهل اللغة أو الاصطلاح أو العرف. فليس من عاقل لا يعلم صحة النفى عن كتاب العلامة «الصواعق» فيقول: ليس هى صواعق وإنما هى كلمات مشبهة بالصواعق فى شدة الإيلام. هذا النفى يشترك فى إدراكه امرؤ القيس والنابغة من أهل اللغة، والسكاكى والخطيب من أهل الاصطلاح، كما يشترك أهل العرف اللغوى فى كل زمان ومكان؟

الوجه الثامن عشر:

● ويعود فى الوجه الثامن عشر ليكرر مسألة الدور فى دخول النفى فى تصور المجاز وكان قد أوردها فى الرابع عشر[1].

● **نقد هذا الكلام:**

الدور يلزم لو كان كل من النفى والمجاز مجهولين وأردنا تعريف أحدهما بدور الآخر فى التعريف. ولكن الذى معنا أمران أحدهما معروف وهو النفى والثانى فيه نوع جهالة هو المجاز ودخول المعروف فى تعريف المجهول لا دور فيه.

الوجه التاسع عشر:

● وفى الوجه التاسع عشر يحاول أن يهدم أكبر أمارة من أمارات المجاز وهى تبادر المعنى الحقيقى عند الإطلاق دون المجازى، ويقول: إن المقيد يتبادر منه المعنى الذى يفيده القيد. ومحال تجرد اللفظ عن القرائن[2].

---

(١) انظر الصواعق: (٢٩٥- ٢٩٦).

(٢) الصواعق: (٢٩٧).

• نقد هذا الكلام:

دعوى استحالة التجرد عن القرائن ناقشناها بتوسع مع الإمام ابن تيمية فليرجع إليها من شاء. ونقول هنا: سلمنا جدلاً دعوى عدم التجرد، ولكن ليس مرادنا التجرد من كل القيود بل من القيود التى تفهم أن الاستعمال مجاز. وفى هذه الحالة يتبادر المعنى الحقيقى فقولنا: رأيت الأسد المتبادر منه المعنى الحقيقى لخلوه من القرائن المجازية مع أنه مقيد بوقوع الرؤية عليه، وتعريفه بأل. ومجوزو المجاز لم يقولوا: إن اللفظ مطلقًا يتبادر منه المعنى الحقيقى، بل ذلك مخصوص بحالة التجرد المعبر عنه بالإطلاق. أما عند التقييد بالقرائن المجازية مثل: رأيت الأسد يقود الطائرة فالمتبادر هو المعنى المجازى ليس غيرًا. وبهذا يصبح ما قاله العلامة زوبعة فى فنجان؟!

• يمارس المجاز وهو ينكره؟!

ويكفينا ردًا على بطلان دعاوى العلامة ابن القيم أنه وهو فى خضم المعركة التى يحاول القضاء فيها على المجاز ومجوزيه، أنه يستعمله بكل وضوح فيقول فى حر كلامه: إذا قلت: لك عندى يد الله يجاريك بها. تبادر من هذا النعمة والإحسان. ولما كان أصله الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها لأنها آلته، فهذا هو بعينه الذى يقوله البيانيون فى مثل هذا التركيب، ولكنه للأسف ينسيه التعصب نصاعة الحق فيعود ويسوى بين «اليد» فى هذا التركيب، وفى: «هذا الثوب خطته لك بيدى» فبعد أن يقول فيه: «تبادر من هذا أن اليد آلة الخياطة» يقول: «وهى حقيقة فى هذا التركيب وهذا التركيب»[1]؟!!

إلى هذا الحد حمله التعصب على المغالطة والتعسف والحق أحق أن يتبع ولو كان مرًا.

الوجه العشرون:

• وفى الوجه العشرين يضع المؤلف ما تخيل أنها عراقيل فى طريق مجوزى المجاز وخلاصة ما قال: إن اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن يصبح مجرد صوت

---

(١) الصواعق (٢٩٧).

غير مفيد مثل طق وغاق فكيف يترتب على التجرد مجاز؟ فإن ادعى مجوزو المجاز أنه ما احتاج إلى قرينة فى المفرد لإفادة المعنى كانت اللغات كلها مجازًا؟! وإن فرقوا بين قرينة وقرينة كان ذلك تحكمًا محضًا. كأن يفرقوا بين القرائن اللفظية والقرائن المعنوية[1].

• نقد هذا الكلام:

أطال المؤلف فى هذا الوجه، وسواء علينا أطال أم أوجز، لأن صواب هذه المسألة قائم على اصطلاح خاص. فليس المراد عند مجوزى المجاز من التجرد والإطلاق التجرد العام من كل القرائن، بل المراد خلو الكلام من القرائن المنصوبة لتحقيق المجاز، فقولنا السابق؛ رأيت أسدًا مطلق عند مجورى المجاز وإن كان مقيدًا بالمفعولية والتنكير. فإذا قلنا: رأيت أسدًا يخطب فى الجند صار مقيدًا بقرينة تصرف عن معنى «الأسدية الحيوانية» إلى معنى الشجاعة والإقدام.

وسواء عند مجورى المجاز أن تكون القرينة المحققة للمجاز عقلية أو لفظية. ولكن ليس كل قرينة لفظية كانت أو عقلية محققة للمجاز. فالمفعول فى: «أكلت دمًا» قرينة لفظية محققة للمجاز، لأن الدم لا يؤكل وبخاصة دم الآدمى المقصود هنا والمفعول فى قولنا: قرأت كتابًا قرينة لفظية ولكنها لا تحقق المجاز. والإضافة فى «مكر الليل» قرينة لفظية محققة للمجار، أما الإضافية فى قولنا: مكر الإنسان فقرينة لفظية ولكنها لا يترتب عليها مجاز.

والعقلية مثل اللفظية تحقق المجاز حينًا، ولا تحققه حينًا آخر، فقول الشاعر[2]:

وما الدهر إلا من رواة قصائدى ... إذا قلت شعرًا أصبح الدهر منشدًا

فيه قرائن عقلية محققة للمجاز: لأن الدهر - وهو الزمن - لا يروى ولا ينشد وإنما يروى وينشد أهله.

---

(١) ينظر نص المؤلف كاملاً فى الصواعق: (٢٩٩).

(٢) فى البيت مجاز عقلى أو استعارة مكنية.

ومثله عبارات سيبويه المذكورة فى أول «الكتاب» حملت الجبل، وشربت ماء البحر. فالعقل يمنع أن يحمل إنسان جبلاً وأن يشرب ماء بحر فلا يذر منه شيئًا وإذا قال إنسان: الولد أكبر من أبيه سنًّا، حكم العقل بفساد هذا الكلام ولا يترتب على القرينة العقلية هنا مجاز.

وإنما جانب المؤلف الصواب - هنا - لأنه أراد أن يحاكم مجوزى المجاز على أساس قوانين كلية لا على أساس مصطلحات العلوم والفنون الخاصة بكل علم وفن. ولو كان هذا صحيحًا لكانت حقائق العلوم الباطنة أكثر من الصالحة ولما سلم من ذلك علم، ورحم الله من قال: الاصطلاح لا مشاحة فيه.

الوجه الحادى والعشرون:

● وفى الوجه الحادى والعشرين يعمد العلامة ابن القيم إلى قول الأصوليين فى بعض أمارات المجاز أنه لا يطرد.. ويورد على ذلك كثيراً من الفروض ثم ينتهى إلى أن عدم الاطراد لا يتحقق عليه مجاز(١).

● نقد هذا الكلام:

لا نريد أن نطيل كما أطال العلامة، ونكتفى فى الرد عليه بمراد الأصوليين من الاطراد وبه ينهار كل ما رتبه العلامة من محاذير.

مراد الأصوليين من عدم إطراد المجاز وأن الحقيقة مطردة واضح لا التواء فيه، فنحن نطلق على فارس مغوار كلمة «سيف» فهذا مجاز، ولكنه مخصوص بهذا المعنى. ولا يلزم منه أن نطلق حتمًا ولزومًا على كل فارس مغوار كلمة «سيف» بل قد نقول: إنه شجاع، أسد، فاتك، صاعقة.

أما كلمة «بحر» وهو حقيقة فى مجتمع الماء الكثير فلا يختص بها ماء دون ماء فكل ما تجتمع فيه شروط «البحر» فهو بحر. فدلالة الحقيقة مطردة عامة لا تحتاج إلى أكثر من مجرد العلم بالوضع. أما دلالة المجاز فشخصية خاصة. فلماذا اللف والدوران والحق واضح.

---

(١) الصواعق (٣٠٢).

الوجه الثانى والعشرون:

● وفى الوجه الثانى والعشرين يشنع على الأصوليين فى تفرقتهم بين جمعى أمر، وهو عندهم إذا جمع على أوامر كان حقيقة، وإذا جمع على أمور كان مجازًا، لأنه فى الأول بمعنى الفعل كأكرم، وفى الثانى جمع للشأن والحال.

● تعقيبنا على هذا الكلام:

جعل الأصوليون اختلاف الجمع المذكور من أمارات المجاز، وفيما أرى هذا القول ضعيف إلى حد ما، ولكن - مع هذا - ليس فيه إبطال للمجاز فللمجاز صور أخرى كثيرة متحقق فيها. فدفع الفرق وإن صح فالمجاز باق فى غيره، ونفى الجزء لا يترتب عليه نفى الكل.

الوجه الثالث والعشرون:

● وفى الوجه الثالث والعشرين يذهب المؤلف إلى أن المقيد مثل: جناح الذل ونار الحرب لم تستعمله العرب إلا مقيداً.. فهى إذن حقيقة فيما أضيفت إليه فكيف يكون مجازًا إذن[1]؟!

● نقد هذا الكلام:

ليس للعلامة فيما ذكر حجة؛ لأن العرب تكلمت بالحقيقة والمجاز معًا وإن لم يسموا هذا حقيقة وهذا مجاز، مع إدراكهم التام للفرق بين الأسلوبين. فليس إضافة الجناح عندهم للذل مثل إضافة الجناح للطائر. فهذا حسى معروف وذاك تخييلى معقول. والفرق كبير فإذا قالوا: كسر جناح الطائر كان لهذا معنى عندهم مغاير لما لو قيل قطعت جناح الذل. وكذلك رأس الإنسان ورأس الأمر.

وإضافتهم الجناح للذل وللطائر لا يمنع تصور معناه الإفرادى المطلق «الجناح» وهذا أمر يدينه.

---

(١) الصواعق: (٣٠٥).

أما إضافة الجناح إلى الملائكة فى الذكر الحكيم فلا يدعى مدع أنها مجاز لجواز أن يكون للملائكة أجنحة حقيقية. وهذا ما يفهم من ظاهر القرآن، ولكن لا يحتج به البتة.

الوجه الرابع والعشرون:

● والوجه الرابع والعشرين هو فى الواقع تابع لما قبله مباشرة. وفيه يذهب المؤلف إلى أن العرب لم تضع جناح الذل لمعنى ثم نقلته من موضعه إلى غيره. ومن زعم ذلك فهو غالط. والغلط حاصل من توهم أن العرب وضعت كلمة «جناح» مطلقًا هكذا غير مقيد، ثم خصوه فى أول وضعه فى ذوات الريش. ثم نقلوه إلى الملك والذل.. وهذا لا يثبت إلا بوحى[1]!؟

● نقد هذا الكلام:

يفهم من كلام المؤلف أن العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات. وهذا لم يقل به أحد وإذا قيل فهو مردود. وإلا فإن العرب يكونون قد وضعوا عنوان كتاب العلامة، وهو: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»؟! كما يفهم أن مجوزى المجاز قالوا إن العرب وضعت «جناح الذل» ولم يقل بهذا أصولى ولا بلاغى. وإنما الموضوع هو المفردات، وهذا لا يمنع من أننا لدينا بعض المركبات مثل: القتل أنفى للقتل، وليس هذا وضعًا وإنما تأليف سابق على عصر التدوين. ومن الأخطاء التى وقع فيها المؤلف أن العرب نقلت الجناح إلى الملك فالعرب لم تنطق بهذا المركب الإضافى: «جناح الملك» وإنما هو إعلام إسلامى جاء به القرآن فى قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً أُوْلِي أَجْنِحَةٍ﴾ [فاطر: ١] والحق الذى أيدته البحوث أن المعانى الحسية الكلية هى السابقة وضعًا واستعمالاً. ثم جاءت فى مراحل الرقى المعانى المعنوية. وأيًّا كان فلا حجة للعلامة فيما ذكر هنا.

الوجه الخامس والعشرون:

● وفى الوجه الخامس والعشرين ينقد المؤلف قول الأصوليين أن المجاز يتوقف على المسمى الآخر بخلاف الحقيقة. وحاصل نقده أن هذا القول إذا سلم من جهة

---

(١) الصواعق: (٣٠٥).

بطل من جهة أخرى. فإن سلم فى قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] فكان «مكر الله» متوقفًا على «ومكروا» فإنه فاسد باعتبار قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ...﴾ [الأعراف: ٩٩] فقد أطلق المكر مسندًا إلى الله دون أن يتوقف على مسمى آخر[1].

• نقد هذا الكلام:

فى هذا الكلام خطآن وصواب واحد، أحد الخطأين منشؤه الأصوليون وثانى الخطأين مجاراة العلامة ابن القيم لهم فيه. لأن الضابط الذى وضعه الأصوليون: توقف المجاز على المسمى الآخر «لا مجاز فيه بل هو عند محققى علماء البيان مشاكلة، وهى التعبير عن معنى بلفظ معنى آخر لوقوعه فى صحبته تحقيقًا أو تقديرًا، والآية المستشهد بها من هذا القبيل. أخطأ الأصوليون فى عد هذا مجازًا، وأخطأ ابن القيم فى مجاراتهم على هذا الخطأ والصحيح أن المشاكلة لا مجاز فيها بلاغة، وقد تشتمل على المجاز ولكن لا تتوقف حقيقتها عليه. والفرق كبير بين وجود الشىء عرضًا، وبين وجوده مشترطًا[2].

وعلى هذا فإن هذا الموضع يطرح من البين، فلا هو ضد المجاز، ولا معه، وفوق كل ذى علم عليم.

الوجه السادس والعشرون:

• وفى الوجه السادس والعشرين يقحم المؤلف صفات الله فى حظر المجاز، ويقول: إن حملها على المجاز يؤدى إلى التعطيل[3].

• تعقيبنا على هذا الكلام:

تقدم مفصلاً أن فى صفات الله الموهم ظاهرها مماثلة الحوادث مذهبين: أحدهما عرف بأنه مذهب السلف وهو عدم الصرف والتأويل. والثانى مذهب الخلف وهو

---

(١) الصواعق: (٣٠٦).

(٢) انظر تحليلاً وافيًا تقدم فى هذه المسألة من هذه الدراسة (٥٧، ٥٨).

(٣) الصواعق (٣٠٩) وما بعدها.

صرفها إلى معان أليق بعقيدة التوحيد. وقد تقدم فى حديثنا مع الإمام ابن تيمية نقلاً عنه عن بعض السلف أنهم يؤولون بعض الصفات كالمعية والقرب. ومع هذا كله نقرر أن هذا الموضوع لا يبطل القول بالمجاز. فلنا أن نقول إن المجاز موجود ولكن يحظر إعماله إذا أدى إلى محظور، وهو التعطيل الذى يلهج به منكرو المجاز كثيرًا وهذا تقييد للمجاز وليس إبطالاً جملة وتفصيلاً، وبهذا يصبح هذا الاعتراض غير ذى خطر على المجاز وسيأتى تفصيل هذا إن شاء الله.

الوجهان السابع والثامن والعشرون:

• وفى الوجهين السابع والثامن والعشرين يذهب المؤلف إلى حكاية ثلاثة مذاهب فى صفات الخالق والمخلوق. أن تكون مجازًا فى المخلوق وحقيقة فى الخالق، أو مجازًا فى الخالق حقيقة فى المخلوق، أو حقيقة فى الخالق والمخلوق، واختار هو المذهب الثالث وسماه مذهب العقلاء. وأن الإضافة لا تخرج اللفظ عن حقيقته[1]؟

• نقد هذا الكلام:

قدمنا اقتراحًا فى شأن الصفات، وقلنا إن عدم إعمال المجاز فيها لو تم الاتفاق عليه لا يبطل المجاز، وفى هذا غناء وأى غناء، ونريد هنا أن نقول كلمة فى المذاهب الثلاثة التى نقلها العلامة، فكل مذهب منها له مزايا وعيوب. فمذهب عدم التأويل فيه إيهام التشبيه. ومذهب التأويل متهم بالتعطيل أما المذهب الثالث الذى ارتضاه العلامة وسماه مذهب العقلاء وحاصله أن الصفات حقيقة فى الخالق والمخلوق فقد يقدح فيه من يقدح بأن فيه مساواة بين صفة هى للخالق، كالعلم مثلاً، وصفة هى للمخلوق وهى العلم نفسه، وعلم المخلوق بجانب علم الله لا شيء. وإنما اختار العلامة هذا المذهب على نظيريه لسلامته - بشقيه - من المجاز. فكيف بلغ عداء المجاز عنده إلى هذا الحد يا ترى.

أما دعواه أن خصائص الإضافات لا تخرج اللفظ عن حقيقته فدعوى عارية من كل دليل وقد ناقشناها بكل وضوح منذ قليل، ومن قبل فى حديثنا عن الإمام ابن تيمية فلا حاجة إلى التكرار[2].

---

(١) الصواعق: (٣١١).

(٢) انظر (٧٤) من هذه الدراسة.

الوجه التاسع والعشرون:

● وفى الوجه التاسع والعشـرين يحاكى العلامة ابن القيم شيخـه ابن تيمية فى شأن الإضافة والمجرد عنها. مثل «الإنسان» و«الإبرة» فإن العرب نطقت بها مجردة ومضـافة مثل إنسان العين وإبرة الـذراع. وعند مجوزى المجاز المضـاف من المجاز وهذا غلط لأن اللفظ المجرد لم يستعمل حتى يكون فى حالة الإضافة مستعملاً في غير ما وضع له ليتحقق منه المجاز[1]؟!

● نقد هذا الكلام:

هذا الفرض مبنى عند العلامة وشيخه على أن المجرد من الإضافة حتى ولو كان معـرفًا بأل غير مـستعـمل.. وهذا لم يقل به الأصوليون ولا البـيانيون فـالإنسان والإبرة مستعملان وهما يفيدان التصـور فى حالة الإفراد، كما يفيدان التصديق فى حالة التركيب، فليس للعلامة وشيخه حجة فيه.

الوجهان الثلاثون والحادى والثلاثون:

● وفى الوجهين الثلاثين والحادى والثلاثين يورد المؤلف كـثيرًا من الاعتراضات على كون المستعـار منه أصلاً. والمستعار له فرعًـا. ويذهب فى النهاية إلى مطالبة مجـوزى المجاز بالإثبات، ثم يقـول: إن هذه التفرقـة بين الألفاظ تحكم بارد ولن يجدوا له ضابطًا أصلاً [2].

نقد هذا الكلام:

إن معرفة الصواب على طرف الثمام ممن يريدها، ولن نطيل كما أطال بل سنرد عليه بمثال واحد من صنيعه هو.

فقد سـمى كتابه الذى أجهد نفـسه فيه لإنكار المجاز سـماه «الصواعق» ونحن نقول: إن هذه التسمية مـستعارة من أصل، والأصل هو «الصواعق» تلك الظواهر الكونية النارية المعروفة عند العامة والخـاصة، والمؤلف حين سمى كتابه «الصواعق»

---

(١) الصواعق: (٣١٢).

(٢) الصواعق (٣١٣) وما بعدها.

التمس علاقة بين الصواعق الحقيقية وبين الكلام الذى اشتمل عليه كتابه، وهى قوة التأثير والإيلام.

فهل يستطيع العلامة ابن القيم أن يدعى أن كلمات كتابه أحق بتسميتها «صواعق» من تلك الظواهر الكونية، أو حتى يدعى أنها مماثلة؛ لها في تلك التسمية؟! وهل إذا فرضنا أن ابن القيم لم يكن يعرف كلمة، الصواعق ومدلولها كان سيهتدى إلى تسمية كتابه بالصواعق. أم إنه حين وضع ذلك العنوان كان قد استحضر كلمة «الصواعق» بمعناها المعروف ثم ارتضى لكتابه أن يسميه على اسمها لما بينهما في تقديره من تشابه. فصارت الصواعق الكونية أصلاً، وجاءت تسمية كتابه فرعًا.

فأين التحكم البارد أيها الشيخ؟ وكيف تنفى السبيل إلى إيجاد الضابط فى الفرق بينهما وهو أقرب إلينا وإليك من قاب قوسين؟ ألا قاتل الله التعصب للرأى فإنه يؤثر حتى على أعلام العلماء..؟!

وما يقال فى الصواعق يقال فى «اجتماع الجيوش الإسلامية على المعطلة والجهمية» وهو عنوان كتاب للعلامة ابن القيم. فهل يخفى الأصل والفرع فيه يا ترى..؟!

الوجه الثانى والثلاثون:

● وفى الوجه الثانى والثلاثين يردد ما سبق أن قاله أستاذه الإمام ابن تيمية من التشكيك فى الوضع الأول، ويلزم مجوزى المجاز بتحقيقه ثم يصادر على المطلوب ويقول لا سبيل إلى تحقيقه، وينتهى إلى إبطال تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لأنه لا يصح إلا بعد تحقيق الوضع الأول لتتم عملية النقل عنه، فإن ظل مقدرًا غير محقق بطل المجاز أيضًا إذ لابد من التحقيق[1].

● نقد هذا الكلام:

رددنا على هذا فى الحديث عن الإمام ابن تيمية بما لا مزيد عليه فليراجع ما قلناه هناك[2].

---

(١) الصواعق: (٣١٥).

(٢) انظر (٧٤) من هذه الدراسة.

الوجه الثالث والثلاثون:

● أما فى الوجه الثالث والثلاثين فيوسع العلامة ابن القيم دائرة النزاع ويستعدى كل الأمم على مجوزى المجاز حين يتساءل: هل المجاز مخصوص عندكم بلغة العرب أم عام فى كل اللغات؟ ويرتب على هذا محظورين فإن قال مجوزو المجاز إنه خاص بلغة العرب قال لهم هذا تحكم فاسد وإن قالوا عام فى كل اللغات قال لهم: هذا أمر ينكره أهل كل لغة بل يجزمون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها[1].

● نقد هذا الكلام:

هذا إفلاس فى محاورة الخصوم وخروج بموضوع النزاع إلى غير جهته لأن مفكرى كل أمة يولون عنايتهم بلغة أمتهم. وهل سأل هو كل الأمم عن المجاز والنقل فأجابوه بما ادعاه؟ وهل كان يعرف أن هذه الدعوى باطلة وأن المجاز موجود فى كل اللغات. وأن أرسطو قبل الميلاد بأكثر من أربعة قرون كان قد تكلم على المجاز والنقل والاستعارة والتشبيه والفرق بين الاستعارة والتشبيه[2]؟!.

وأوروبا فى نهضتها الأدبية واللغوية الحديثة اعتمدت على أدب اليونان القدماء وحذت حذوهم ردحًا من الزمن. وآداب الأمم حافلة بصور رائعة من المجاز لا ينكرها إلا معاند: هنودًا وفرسًا ورومانًا وغيرهم. وغيرهم. إن العلامة ابن القيم لم يكن موضوعيًا فى مناقشة خصومه ولا منصفًا، فراح يضع أمامهم العراقيل ويتخيل هو ردودهم عليه فكان الخصم والحكم فى آن واحد، فهلا سلك مسلك النحاة حين كانوا يعقدون المناظرات فيما بينهم ويدلى كل بما عنده بدل أن يحاكم خصومه غيابيًا هكذا.

أجل: إن المجاز عام فى كل لغة وإن اختصت العربية بكثرة البحث فيه حتى اشتهر فيها وذاع أمره[3].

---

(١) الصواعق: (٣١٥).

(٢) انظر أرسطو: فن الشعر: (٤٥٧).

(٣) انظر اللغة الشاعرة للأستاذ العقاد (٣٥) ط.

الوجه الرابع والثلاثون:

● وفى الوجه الرابع والثلاثين يثير المؤلف وضعًا غريبًا حيث ينفى دخول المجاز فى كلام الله لأن الله لم يضع ألفاظ كلامه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها، ولا كان كلامه سبحانه تابعًا لأوضاع المخلوقين...[1]؟؟!.

● نقد هذا الكلام:

هاتان مغالطتان مفضوحتان كان حريًا بالعلامة ابن القيم، وهو العالم الفذ والفقيه الجهبذ والمجادل الذكى أن لا يقع فيهما. فمن ذا الذى يقول إن كلام الله في التوراة والإنجيل والقرآن وضع الله ألفاظه؟! والله يقرر فى كتابه الحكيم الذى كان يحفظه العلامة ويفسره قانونًا مطردًا لم يتخلف فى إرسال الرسل وإنزال كلامه عليهم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ..﴾ [إبراهيم: ٤] هذه الآية الحكيمة تبطل دعوى العلامة بشقيها:

● كون الله - سبحانه - وضع ألفاظ كلامه وضعًا خاصًا.

● نفى أن يكون كلام الله تابعًا لأوضاع المخلوقين.

لأن كلام الله الموحى إلى كل أمة نزل بألفاظها تابعًا لأوضاعها؛ لأن المقصود من الرسالة البيان. ولو بعث رسول فى أمة بوحى مخالف للغة الأمة وأوضاعها لما كان بيانًا ولا هدى؟!.

الوجه الخامس والثلاثون:

● وفى الوجه الخامس والثلاثين يعود المؤلف ويكرر نفسه فى نفى المجاز عن طريق اتحاد الوضع فيما هو حقيقة وفيما هو مجاز أى أن الألفاظ موضوعة للدلالة على المراد منها وضعًا متحدًا كله حقائق لا مجاز فيه[2].

● نقد هذا الكلام:

الواقع أن المؤلف مضطرب كل الاضطراب فى هذا الوجه فلا تدرى ماذا يريد أن يقول؟

---

(١) الصواعق: (٣١٦). (٢) الصواعق: (٣١٧).

ومع هذا فإن هذه الشبهة قد أبطلناها مراراً فيما تقدم بالتفرقة الحاسمة بين دلالة الألفاظ على معانيها الحقيقية، ودلالتها على معانيها المجازية فلا داعى للإعادة، ونشير هنا مجرد إشارة إلى تكرار بيان الفرق بين «الصواعق» مرادًا منها الظواهر الكونية، وبين «الصواعق» التى جعلها عنوانًا لكتابه. ولن يرى عاقل أن الدلالتين متساويتان.

الوجه السادس والثلاثون:

• أما الوجه السادس والثلاثون فيأخذ فيه على مجوزى المجاز اختلافهم حول بعض الصور هل هى مجاز أم حقيقة مثل العام المخصوص. هل دلالته على الباقى بعد التخصيص حقيقة أم مجاز[1].

• نقد هذا الكلام:

لا طائل للمؤلف فيما ذكر؛ لأنه مدفوع من أقصر طريق، فهذا الاختلاف الذى ذكره صحيح، ولكنه حول صورة من صور المجاز لا حول المجاز نفسه. والمعروف أن الخلاف حول بعض الفروع لا يبطل الأصول. فالعام - مثلاً - موضوع للدلالة على جميع أفراده فإذا خصص خرجت بعض الأفراد فتكون دلالة العام على بعض الأفراد ويكون العام حينئذ مستعملاً فى غير ما وضع له. هذا وجه التجوز فيه فإذا نازع منازع كان النزاع مقصوراً على التطبيق مع الاتفاق على الأصل الذى هو المجاز، فكيف ينهض هذا دليلاً على نفى المجاز.

ومعروف أن الأصوليين مختلفون فى بعض القواعد، وكذلك الفقهاء والنحاة وغيرهم فهل نقول بإبطال أصول الفقه والفقه والنحو واللغة لأن خلافًا وقع حول بعض المسائل فيها؟!

الوجه السابع والثلاثون:

• وفى الوجه السابع والثلاثين يضيف المؤلف إلى هذه المسألة أن اللفظ لو كان يخرج بالتخصيص والتقييد عن موضوعه لكان له عدة موضوعات بحسب تعدد قيوده[2]؟

(١) الصواعق: (٣١٧).

(٢) نفس المصدر: (٣٠٤).

● **نقد هذا الكلام:**

تقدم لنا القول مرات أن المجاز لا يترتب على مـطلق قيد، بل يترتب على قيود خاصة. وذكرنا لذلك أمثلة فنحيل إليها خشية الإطالة والتكرار. أما قوله فإن المقيد تكون له عدة موضوعات بحسب تعدد قـيوده، فهذا قول باطل، لأن القيد إن كان يترتب عليه مجاز فللمقيد وضع واحد هو المجاز، وإلا فهو حقيقة، فمن الذى قال بتعدد الموضوعات تبعًا لتعدد القيود؟ لا أحد سوى المؤلف عفا الله عنه.

الوجه الثامن والثلاثون:

● وفى الوجه الثامن والثلاثين يجمل المؤلف قصده فى العبارات الآتية: «إنه إن كان فى اللغـة مجـاز على الوجه الذى يذكـرونه لزم أن تكون كلها مـجازًا، وإن كانت مشتملة على الحقيقة فكلها حقيقة»[1].

● **نقد هذا الكلام:**

هذا فرض جـدلى بناه المؤلف على مقدمـات مغلوطة، فهـو وشيخـه من قبل يمنعان أن تـوجد كلمة واحـدة فى اللغة مطلقـة من كل القيـود. ومجـوزو المجاز يجعلون الاقـتران بقرينة مـحققًـا للمجاز لذلك أراد المـؤلف أن يلزم المجوزين بأن اللغة - على قولهـم - كلها مجاز، لامتناع التـجرد فى مفرداتها أسـماء كانت أو أفعالاً أو حروفًا أو هى كلها حقيقة إن نفوا هذا الإلزام؟!

هذا وقد نازعناهما من قبل فى هذا وقلنا ليس كل قريـنة أو قيد يكون سببًا فى تحقق المجاز، وهذا يبين فساد الأصل الذى بنى عليه المؤلف إلزام خصومه بصيرورة اللغة كلها مجازًا أو حقائق.

الوجه التاسع والثلاثون:

● وفى الوجه التاسع والثلاثين يجعل المؤلف مـجوزى المجاز فى تجريد الألفاظ مثل المناطقة فـى تجريد المعانى، فوقع كل منهم فى الخطأ. وخطأ مـجوزى المجاز هو المجاز نفسه، ويبالغ المؤلف فيلحق مجوزى المجاز بالملاحدة[2]؟!

---

(١) الصواعق: (٣٢٥). (٢) الصواعق: (٣٢٧).

• نقد هذا الكلام:

لسنا فى موضع دفاع عن المناطقة، وإنما الذى نقوله ونجزم به أن الفرق الكبير بين تجريد الألفاظ وبين تجريد المعانى غاب عن العلامة فقسا فى الحكم على مجوزى المجاز بلا جريرة. فتجريد المعانى عند المناطقة أدى بهم إلى إثبات «الكلى الحقيقى» وهو فعلاً لا وجود له فى الخارج بل وجوده ذهنى اعتبارى؛ لأن ماهية الشىء إذا تجردت عن العوارض المشخصة صار معنى اعتباريًا لا وجود خارجى له. وهذا ليس باتفاق موضع مؤاخذة، بل الكثير يقر به من غير المناطقة.

أما تجريد الألفاظ عند المجازيين فمختلف تمامًا عن تجريد المعانى عند المناطقة لأن المجازيين أرادوا تجريدها من قيود خاصة لا من كل القيود، فكلمة البحر مثلاً حين نقرؤها هكذا «البحر» ينصرف الذهن إلى دلالتها الوضعية وهى مجتمع الماء الكثير. فهى هنا مجردة نسبيًا لا مطلقًا. ولكن حين نسمع قول الشاعر:

ولم أر مثلى من مشى البحر نحوه ... ولا رجلا قامت تعانقه الأسد

علمنا أن المراد بـ«البحر» من مشى البحر نحوه هو الرجل الكريم بمعونة مشى البحر؛ لأن البحر الحقيقى لا يمشى نحو إنسان فأين هو الضلال الذى ضله المجازيون يا ترى.

الوجه الأربعون:

• وفى الوجه الأربعين يدعى المؤلف عجز المجازيين عند مطالبتهم بالفرق بين قرائن المجاز وقرائن غير المجاز. وقد ذهب أستاذه من قبل مذهبًا مماثلاً (١).

• نقد هذا الكلام:

من أيسر الميسور عند المجازيين التفرقة بين القرائن التى يكون معها الكلام مجازاً، وبين القرائن التى يكون معها الكلام حقيقة، لفظيات كانت أو معنويات وسقنا على ذلك عدة أمثلة فيما تقدم. ونضيف هنا:

---

(١) انظر الإيمان (١٢٠) والصواعق (٣٢٨).

لو كان سائل قد سأل العلامة وهو فى مجلس فقه فقال: ما حكم رجلاً خرق بطن حامل فماتت ومات ما فى بطنها فإن جوابه، وهو الفقيه العالم لابد أن يكون: يقتل الرجل قصاصًا إن كان متعمدًا وعليه دية الأم وجنينها إن كان مخطئًا.

وإن سأله آخر فقال: ما حكم رجل خرق بطن الوادى وسار فيه بفرس رائحًا جائيًا؟

يكون جوابه مثل الأول فيرى فى هذا جريمة كما رأى فى الأول؟ أم أن هذا عمل مباح وإن كان فيه خرق بطن.

وذلك لأن الفرق بين إضافة بطن فى الأول وإضافته فى الثانى مختلفتان فى المعنى. فالبطن مضافًا للحامل بطن حقيقى فخرقه جريمة بلا نزاع. واعتداء بلا شك.

وإضافة البطن للوادى إنما جاءت على سبيل المجاز؛ لأن الوادى ليس له بطن حقيقى، وإنما مطلق تجويف يشبه بالبطن الحقيقى وإن لم يكن بطنًا؟!

أفمع هذا كله يرى العلامة أن التفرقة بين قرائن المجاز وقرائن غيره مستحيلة؟

الوجه الحادى والأربعون:

• وفى الوجه الحادى والأربعين يقول المؤلف: إن جمهور الأمة على أن العام المخصوص حقيقة سواء خص بمتصل أو منفصل.. إلخ[1].

• نقد هذا الكلام:

يقصد المؤلف أن يرد على من قال من الأصوليين إن دلالة العام على الباقى بعد التخصيص مجاز. ورد المؤلف هنا لن يحقق له المراد، وهو نفى أو إبطال المجاز كلية لأن هذا نزاع فى جزئية والنزاع فى الجزئيات لا يبطل الكليات. فالمحاز قائم وإنما الخلاف هل هذه الصورة منه أم من الحقيقة؟

(١) الصواعق: (٣١٩).

الوجه الثانى والأربعون:

● وفى الوجه الثانى والأربعين ينازع المؤلف فى أمارة المجاز المعبر عنها بأن اللفظ عند الإطلاق يكون المعنى المتبادر منه إلى الفهم هو الحقيقة، وما عداه - عند التقييد - هو المجاز وأن القائلين بالمجاز ليسوا ممن يحتج بعربيتهم..[1]؟!

● نقد هذا الكلام:

دعوى أن أكثر القائلين بالمجاز ليسوا عربًا ولا يحتج بعربيتهم دعوى باطلة بشقيها، فسيبويه وإن لم يكن من أصل عربى هو إمام النحاة واللغويين بلا نزاع، وقد أدرك الاستعمال المجازى من وقت مبكر وسماه الاتساع فى الكلام، وحذا حذوه الفراء وأبو عبيدة وابن قتيبة وأبو عمرو بن العلاء وابن الأعرابى ومؤرج السدوسى الذي كان يحفظ كما قيل ثلث اللغة. ثم حذا الجاحظ حذوهم وأضاف، وكذلك المبرد وغيرهما كثير، بل إن التصريح بالمجاز بلفظه ومعناه معزو إلى الإمام الشافعى والإمام أبى حنيفة، وصاحبيه وقد مر هذا فى حديثنا مع ابن تيمية مع توثيق النقل عنهم فليراجعه من يريد[2].

أما تبادر المعنى الحقيقى فيكفى فيه قصة القوم الذين فهموا من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ..﴾ [البقرة: ١٨٧] أن المراد من الخيطين هنا الحبلان الأبيض والأسود إلى أن نزل قوله تعالى ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فكانت نصًا فى فهم المراد[3].

وهذه المبادرة مطردة لذلك احتيج فى المجاز إلى القرائن الصارفة عن المعنى الحقيقى المتبادر وهذا هو الحق.

● ملحوظة:

لم يورد فى الوجه الثالث والأربعين جديدًا يستحق النقاش، بل كرر فيه دعوى أن الألفاظ لا تستعمل مجردة قط. وقد ناقشنا هذه الدعوى مرات فى هذه الدراسة فلا داعى للتكرار[4].

---

(١) انظر الصواعق (٣١٩).
(٢) انظر (٥٠) من هذه الدراسة.
(٣) انظر القصة كاملة فى كتب التفسير وغيرها.
(٤) انظر الصواعق: (٣٣١).

● فى الوجه الرابع والأربعين انخدع العلامة ابن القيم فاعتقد أن الذى سيقوله فيه سيرفع المجاز بالكلية - هكذا قال - ولم يدر أن ما سيورده هو فى نفسه وهم لا حقيقة له، فكيف يرفع أمر ثبوتى بأمر وهمى. وفيما يلى نصه بالحرف الواحد:

الوجه الرابع والأربعون:

«الوجه الرابع والأربعون، وهو مما يرفع المجاز بالكلية أنهم قالوا: إن من علامة الحقيقة السبق إلى الفهم، وشرطوا فى كونها حقيقة الاستعمال كما تقدم وعند الاستعمال لا يسبق إلى الفهم غير المعنى الذى استعمل اللفظ فيه فيجب أن يكون حقيقة. فلا يسبق إلى فهم أحد من قول النبى ﷺ فى الفرس الذى ركبه: «إن وجدناه لبحرًا» الماء الكثير المستبحر. فإن فى «وجدناه» ضميرًا يعود على الفرس يمنع أن يراد به الماء الكثير. ولا يسبق إلى فهم أحد من قوله ﷺ: «أن خالدًا سيف سله الله على المشركين» أن خالدًا حديدة طويلة لها شفرتان. بل السابق إلى الأفهام من هذا التركيب نظير السابق من قولهم: يا رسول الله: إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء..»[1].

● نقد هذا الكلام:

العلامة قد جانبه الصواب هنا بشكل واضح. فإما أن يكون قد فهم كلام المجازيين وتجاهله، أو لم يفهمه. فمراد المجازيين من «التبادر» إنما هو عند خلو الكلام من قرينة التجوز، أما عند وجود القرينة فالمتبادر هو المعنى المجازى وليس الحقيقى. والعلامة لم يلحظ هذا كما هو مقتضى كلامه.

ومن الأخطاء التى وقع فيها عده الحديثين المذكورين من باب المجاز ولا مجاز فيهما فحديث الفرس تشبيه والتشبيه حقيقة، وحديث خالد تشبيه كذلك، لأنهما لو كانا مجازا لكانا استعارتين، والاستعارة - على الصحيح - لا يجمع فيها بين المشبه والمشبه به، وهما هنا: الفرس والبحر، وخالد والسيف. وبهذا ينهار من الأساس ما توهم فى عد هذا مجازا وليس هو بمجاز وقد ناقشناه مع ابن جنى من قبل[2].

---

(١) الصواعق بدون تصرف (٣٢١) وما بعدها.

(٢) انظر الفصل الخاص بابن جنى فيما تقدم من هذه الدراسة.

الوجه الخامس والأربعون:

• وفي الوجه الخامس والأربعين يكرر المؤلف ما سبق له قوله مرات، فهو يحتج لإبطال المجاز بخلاف وقع بين القائلين حول تسمية الشيء باسم ما هو جزاء عنه هل هذا حقيقة أم مجاز[1].

• نقد هذا الكلام:

رددنا هذه الشبهة مرات وقلنا إن الخلاف حول الجزئيات لا يبطل الكليات وإنما أردنا أن نفرد هذا الوجه بالرد لأنه أورد فيه ردا لشيخه الإمام ابن تيمية ذاكرا آيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ولنقرر فيها وجه الصواب، فهي من باب المشاكلة، والمشاكلة لا يتوقف تحقيقها على المجاز فمن قال إنها مجاز فهو واهم. وأكثر من وقع في هذا الوهم هم الأصوليون وقد نبهنا على هذا في مظانه فيما تقدم.

أما رأي شيخه فهو عكس هذا القول لأن الشيء عنده يسمى باسم ما هو جزاء عنه نحو: ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠] والمذهبان من واد واحد فإن ثبت المجاز في أحدهما ثبت في الآخر، وإن ثبتت الحقيقة فيه ثبتت في نظيره، وعلى كل فهذا الوجه لا يحتج به على نفي المجاز.

ومن الأخطاء التي وردت عند العلامة وشيخه أنهما ادعيا أن لفظ «النكاح» في القرآن لم يستعمل إلا مرادا به العقد والوطء معا. وليس في القرآن موضع واحد أريد من النكاح فيه «الوطء» وحده.

أقول هذا غير صواب؛ لأن قوله تعالى في المبتوتة ﴿فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...﴾ [البقرة: ٢٣٠].

فإن المراد من النكاح هنا الوطء أما العقد فلا بدليل أنه لو طلقها قبل الدخول لا تحل، ولقوله عليه السلام «حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[2]..

---

(١) الصواعق (٢٣٣).

(٢) أي المعاشرة الزوجية.

الوجه السادس والأربعون:

• وفى الوجه السادس والأربعين «مكرر» يذهب المؤلف إلى استحالة تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيما معقولا متابعا لشيخه.. ويستدل هذا على نفى المجاز جملة[1].

نقد هذا الكلام:

التقسيم موجود فى الذهن وفى الخارج. ففى الذهن لأنه يدرك بالنظر فى الكلام ومعانيه أن هذا حقيقى مستعمل فى موضوعه كقوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ...﴾ [الرعد: ١٣] وأن هذا مجازى مستعمل فى غير موضعه مثل «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» والفرق بين المعنيين أن من تصيبه صاعقة حقيقية مات لحينه، أما من أرسل عليهم العلامة «صواعقه» فلم يصب أحد منهم بل ظلوا أحياء حتى ماتوا حتف أنفسهم.

وموجود فى الخارج فوجود ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ﴾ [الرعد: ١٣] موطنه القرآن الكريم بين غلافى المصحف. أما وجود «الصواعق المرسلة..» فموطنه غلاف الكتاب المسمى بهذا الاسم.

فهذا التقسيم صحيح كصحة تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، واسم وفعل وحرف تمايزت فيه المعانى فصح التقسيم فى الألفاظ تبعا لها.

الوجه السابع والأربعون:

• وفى الوجه السابع والأربعين يعود لإبطال التقسيم واستنتج ذلك من مقدمات مغلوطة فيقول: «ولو صح تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لكان ذلك إما باعتبار لفظه فقط، أو باعتبار معناه فقط، أو باعتبارهما معا.. والكل باطل فالتقسيم باطل»[2].

نقد هذا الكلام:

التلازم بين الألفاظ والمعانى كالتلازم بين الروح والحياة. واللفظ حين ينظر إليه بمنأى عن وجوده فى جملة ذات معنى تام لا يفيد إلا التصور. وتعقل المعنى

(١، ٢) الصواعق: (٣٣٥).

بلا واسطة لفظ يدل عليه يكاد يكون مستحيلا. فالألفاظ أوعية المعانى كما قالوا.
وعلى هذا فإن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز منظور فيه إلى الألفاظ والمعانى معا. فمثلا قوله ﷺ فى النساء: «رفقا بالقوارير»[1] فإن لفظ القوارير هنا بحسب معناه مجازى والمعنى بحسب دلالة اللفظ عليه فى هذا الموطن مجازى أيضا.
فتقسيم الكلام إلى حقائق ومجازات مراعى فيه الألفاظ ومعانيها وهذا لا ينكره منصف ويزداد الأمر وضوحا حين نقارن بين قوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَ ۝١٥ قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ [الإنسان: ١٥-١٦].

إن دلالة «القوارير» فى الآيتين تختلف اختلافا بينا عن دلالة القوارير فى الحديث. فالدال والمدلول فى الحديث مجازيان باعتبار، والدال والمدلول فى الآيتين حقيقة باعتبار فأية غرابة فى صحة هذا التقسيم إلا الغرابة التى تنشأ عن التعصب وحده إن التعصب كثيرا ما يلبس الأشياء غير أثوابها قاتله الله.

الوجه الثامن والأربعون:

● وفى الوجه الثامن والأربعين ردد المؤلف كلام شيخه الإمام ابن تيمية فى نفى الوضع الأول وادعاء أن اللغة إلهام «ردده بلفظه ومعناه»[2].

تعقيب:

ناقشنا فى وضوح واستفاضة هذه الشبهة فى مواجهتنا لما كتبه الإمام ابن تيمية، وما قلناه هناك نقوله هنا فى مواجهة دعوى العلامة ابن القيم فانظره فيما تقدم[3].

الوجه التاسع والأربعون:

● وفى الوجه التاسع والأربعين يأخذ المؤلف على المجازيين مأخذين كلاهما لا حجة له فيه؛ لأنه رآهم يمارسون المجاز على أصلين كما يقول: تارة بالحمل والأخبار فيقولون أراد المتكلم من كلامه هذا التجوز بكذا عن كذا، وتارة

---

(١) المجازات النبوية وغيرها.
(٢) انظر الإيمان (١٠٤) والصواعق (٣٣٤) وما بعدها.
(٣) انظر (٨٦) من هذه الدراسة.

يستعملون هم المجاز فى خطبهم وكلامهم ويقولون استعرنا كذا لكذا، ويرد عليهم أصلهم الأول فيقول: من أين لكم أن المتكلم لم يرد بكلامه معناه المفهوم منه عند الخطاب يعنى: الحقيقى.[1]؟

• نقد هذا الكلام:

من المعلوم أن المتكلم بالمجاز ينصب قرينة تدل على مراده منه، وأحيانا تكون القرينة مقررة بطبيعتها، مثل قول ابن الرومى فى وصف الطبيعة فى الربيع:

تبرجت بعد حياء وخفر تبرج الأنثى تصدت للذكر

فوصف الطبيعة بالتبرج مجاز، والقرينة هو الحديث عما لا يعقل وإرادة التبرج إنما هو فعل العقلاء. فإذا قال ناقد إن هذه صورة مجازية وردت فى شعر ابن الرومى لم يكن متقولا عليه، لأن من المحال أن يكون الشاعر قد أراد من التبرج هنا نفس المعنى المنهى عنه فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وكذلك محال أن يكون مراد النبى ﷺ من «القوارير» فى الحديث المتقدم معنى القوارير فى الآية ﴿كَانَتْ قَوَارِيرَا﴾ [الإنسان: ١٥] وإذا كان من حق الناقد أن الشارح أن يفسر كلام غيره على هذا المنهج فهو بتفسير كلام نفسه أحق.

ابن القيم وابن جنى

• وفى الوجه الخمسين وما بعده يركز العلامة ابن القيم على مناقشة توسع أبى الفتح عثمان بن جنى فى شأن المجاز، وقد سبق لنا فى الفصل الذى عقدناه للمجاز عند ابن جنى أن أخذنا عليه بعض المآخذ، وعقبنا على كثير من آرائه فنحن مع العلامة ابن القيم فى بعض مآخذاته على ابن جنى، وبذلك نفرغ من مناقشة الوجوه التى وضعها ابن القيم لإبطال المجاز بوجه عام.

ومما تجب الإشارة إليه أن جل مناقشة ابن القيم كانت منصبة على كلام الأصوليين، ومعروف أن الأصوليين لم يكونوا صائبين فى بعض ما كتبوه عن

(١) انظر الصواعق (٣٣٨).

المجاز، وقد نبهنا على هذا خلال عرضنا للمجاز عند الأصوليين ولذلك امتلك ابن القيم مادة خصبة للنقد، وأطال ما أطال، ويقينى لو أن ابن القيم ولى وجهه صوب مصنفات البلاغيين كالإمام عبدالقاهر الجرجانى، والخطيب القزوينى لما وجد مبررا لطول نفسه فى النقد على الوجه الذى عرفناه[1].

ذلك لأن البلاغيين أكثر دقة وإحكاما وضبطا لما قرروه فى شأن المجاز من أصول وفروع. ومجاوزة ابن القيم لكتابات البلاغيين، وهم الأصلاء فى هذا الفن، مأخوذة عليه، وتعتبر ضعفا فى منهجه فى إبطال المجاز.

فمثلا أمارات المجاز أسرف فيها الأصوليون، فأسرف تبعا لهم ابن القيم فى نقدها واستبدلت بكثير من وجوه نقده للمجاز بغية إبطاله.

وكذلك فإن الأصوليين يعدون صور المشاكلة من المجاز، وليست هى بمجاز فتعقبهم ابن القيم فيها على الوجه الذى مر. كل هذا، وغيره كثير، كان سيحرم ابن القيم من الحديث عنه لو كانت المواجهة قد تمت بينه وبين البلاغيين.

ابن القيم بين الإنكار والإقرار

بعد جولتنا السابقة مع العلامة ابن القيم تبينا فى وضوح أنه من أشد العلماء إنكارا للمجاز، متفوق عليهم جميعا فى التصدى لإنكاره وتسفيه مجوزيه، ولم يعرف قبله عالم واحد شدد النكير على المجاز ومجوزيه إلا شيخه العلامة الإمام ابن تيمية، ولكن ابن القيم أشد منه إنكارا وأكثر حيلة، وأطول نفسا وأمد باعا وأعنف موقفا، وأحد لسانا، وألد خصومة وأطنب جدلا.

هذا، وقد كنا أثبتنا من خلال البحث فى كلام الإمام ابن تيمية أن له فى المجاز مذهبين:

---

(١) توفى العلامة ابن القيم فى منتصف القرن الثامن الهجرى، وكان بين يديه الكثير من المصنفات البلاغية مثل كتب الإمام عبدالقاهر، ونهاية الإيجاز للفخر الرازى. والإشارة للعز بن عبدالسلام ومفتاح السكاكى وبديع ابن منقذ. وإيضاح الخطيب والتبيان للزملكانى والمصباح لبدر الدين بن مالك، فبم يفسر هجره لهذه الأصول وإدارته المعركة مع غير أهلها وفرسانها؟!.

مذهب جدلى نظرى مؤداه إنكار المجاز جملة وتفصيلا.

ومذهب سلوكى عملى هو فيه مجوز للمجاز. وكان دليلنا على إثبات هذا المذهب السلوكى العملى دعامتين كبيرتين:

إحداهما: ورود التأويلات المجازية فى حركة كلامه مضموما إليها الاعتراف بالوضع الأول، والنقل منه إلى استعمال ثان فى المفردات والمركبات، ووجوب الصرف عن الظاهر فى بعض النصوص المقدسة.

والثانية: ورود المجاز صريحا بلفظه ومعناه فى حر كلامه كذلك، ونقلنا هناك النصوص المؤيدة ووثقناها بما لا يدع مجالا للريب.

ثم حاولنا التوفيق بين هذين المذهبين المتناقضين، والتمسنا الأعذار لشيخ الإسلام فى ذلك الموقف بما يزيل كل ريبة، ويزيح كل قلق[١].

• هل التلميذ كشيخه؟

نجد الآن أنفسنا أمام هذا السؤال: هل ابن القيم تلميذ الإمام ابن تيمية كشيخه له مذهبان فى المجاز:

مذهب جدلى نظرى مؤداه الإنكار، ومذهب سلوكى عملى مؤداه الإقرار بالمجاز؟ أم له مذهب واحد هو الذى عرفناه من خلال جولتنا معه فى «الصواعق» التى بنى إنكاره فيها للمجاز على أكثر من خمسين وجها إجماليا تصل إلى الضعف إذا عددنا الفروض المتداخلة فيها وجوها مستقلة؟.

إن من يقصر اطلاعه على كتاب «الصواعق» من مؤلفات العلامة ابن القيم التى تقترب من المائة مؤلف، فإنه يجزم بأن العلامة منكر للمجاز قولا واحدا لا استثناء فيه ولا تردد.

أما من يسرح النظر فى مؤلفاته الأخرى، أو فى بعضها فإنه يتبين له ما لم يكن فى الحسبان، وتبدو أمامه مفاجآت تقلب الفكرة السابقة رأسا على عقب وهذا ما سنبينه فيما يأتى:

---

(١) انظر (٢٤١) من هذه الدراسة.

• أجل: التلميذ كشيخه:

لم نقصر اطلاعنا على كتاب «الصواعق» وحده، وإنما ضممنا إليه كثيرا من مؤلفات العلامة ابن القيم، وأخص منها بالذكر: إعلام الموقعين، وشفاء العليل، وبدائع الفوائد، والفوائد المشوق، وزاد المعاد والتبيان فى أقسام القرآن. وتتسم مؤلفات العلامة ابن القيم بما اتسمت به مؤلفات شيخه ابن تيمية بالعلم الواسع والتبحر فى كل القضايا التى عرض لها، كما تتسم بالدفاع عن الإسلام وقيمه وأصوله ومحاربة الزيغ والضلال، ونصرة الكتاب والسنة، ومذهب السلف، ومجادلة الفرق التى رأيا أنها حائدة عن الصواب وإن حسنت النية ومن خلال إدمان الاطلاع على هذه المؤلفات وغيرها بان لنا بوضوح أن العلامة ابن القيم له فى المجاز مذهبان مثل شيخه الإمام ابن تيمية رضى الله عنهما:

• مذهب جدلى نظرى انتهى فيه إلى إنكار المجاز لا فى القرآن فحسب، بل فيه وفى اللغة أو اللغات جميعا بوجه عام وسمى المجاز طاغوتا يجب هدمه[1].

• ومذهب سلوكى عملى مارس فيه المجاز فى حر كلامه، بل اتخذ منه وسيلة فى بعض المواضع للكشف عن روائع البيان فى آيات القرآن ولنا على هذا شاهد ودليل:

• أدلة الإقرار بالمجاز عند ابن القيم:

عند الحديث عن الإمام ابن تيمية، استدللنا على إقراره بالمجاز بدليلين:

• **أحدهما**: كثرة التأويلات المجازية الواردة فى كلامه، والتى ابتدأها ابتداء من تلقاء نفسه.

• والثانى: ورود المجاز صريحا بلفظه ومعناه فى حر كلامه، وجعله فى بعض المواضع أحد الطرق التى يفقه بها أسرار اللغة ومراميها، وقد مر ذلك مفصلا موثقا فى الحديث عنه، فليراجعه من يريد[2].

---

(١) انظر الطاغوت الثالث فى الصواعق.

(٢) انظر (٢٢٠) من هذه الدراسة.

أمـا ونحن ننهج نفس المنهج - الآن - مع العـلامة ابن الـقيم فـإن لدينا على إقراره بالمجاز ثـلاثة أدلة؛ الاثنان اللذان مرا عند الإمام ابن تيمـية. ودليل ليس له مقابل عند الشيخ الإمام وهو الذى سنبدأ به الآن:

• الدليل الأول: تأليف العلامة مصنفا فى علم البيان:

وضع العلامة شـمس الدين محمد بن أبى بكر بن القيم الجـوزية كتابا فى علم البيان وعلوم القرآن دعاه:

«الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان»[1].

وقد كتب تحت عنوان الكتاب:

«تأليف الإمـام العالم شمـس الدين أبى عبدالله مـحمـد بن أبى بكر بن أيوب الزرعى المعروف بابن القيم إمام الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ».

والكتاب موضوع فى مـسائل علم البيان والبديع، وقد اشـتمل على مسائل من علم المعانى ومـقدمة الفصاحـة والبلاغة، كمـا وضع فصلا فى آخر الكتـاب وقفه على بيان الإعجاز فى القرآن الكريم. ولعل قائلا يقـول ما السر فى اشتمال عنوان الكتـاب على عبـارة «علوم القـرآن»؟ إذا كان الكتـاب موضـوعـا فى علم البيـان والبديع؟

والجواب: إن المؤلف حرص حـرصا شديدا على أن يكون التمـثيل على الفنون البيانيـة التى أوردها فى الكتاب آيات من القرآن الكريم، ولـم يلجأ إلى الاستـشهاد بالنصوص الشعرية والنثرية المأثورة عن العرب وكثـيرا ما يعلق على الوجوه البيانية بعد ذكر ضوابطها وقول: «وهو فى القرآن كثير»[2] ثم يسوق الأمثلة.

لذلك - والله أعلم - كانت عبارة «علوم القرآن» جزءا من العنوان الذى اختاره لكتابه.

---

(١) طبع هذا الكتاب طبعة حديثه غير محققـة بمعرفة دار الكتب العلمية -بيروت - لبنان، وقد حصلت على نسخة منه بمكتبة بالمدينة المنورة، عام ١٤٠٢هـ ويقع الكتاب فى (٢٦٦) صفحة من القطع الكبير.

(٢) انظر الكتاب نفسـه (١٣٧) فى حسن المطالع والمبادئ وكذلك (١٣).

وفى المقدمـة يوضح المؤلف أنه رجع إلى كثـير من الكتب الموضـوعة فى علوم البلاغة فيـقول: «وهذه الجملة التى تأصلت وتحصلت، والفوائد التى بعـد إجمالها فصلت نقلتها من كتب ذوى الإتقان علمـاء علم البيان التى وقفت عليها. . . وهى كتاب البديع لابن المعـتز، وكتاب الحالى والعاطل للحاتمى، وكـتاب المحاضرة له، وكتـاب الصناعتين للعـسكرى، وكتاب اللمع للعـجمى، وكتـاب المثل السائر لابن الأثير، وكتـاب الجامع الكبير لابن الأثير أيـضا، وكتاب البديع لأسـامة بن منقذ، وكتـاب العمدة للزنجانى، وكـتاب نظم القرآن له أيضـا، وكتاب نهاية التـأميل فى كشف أسـرار التنزيل لكمال الدين عـبدالواحد بن عـبدالكريم الأنصارى، وكـتاب التفريع فى علم البديع لزكى الدين عبدالعظيم بن أبى الأصبع، وكل كتاب من هذه الكتب أخذ من كتب شـتى مع ما أضفت إليهـا من فوائد مستعـذبة، وفرائد حسنة المساق»[1].

فالمؤلف لم يكن مـجرد ناقل، بل له إضافات حـسنة كما قال. وقـد أشار بعد هذا إلى أن بعض ما أضافه تلقاه مشافهة من الأئمة الأعلام الأكابر.

والذى يهمنا من هذا الكتاب ما جاء فيه عن المجاز إذ هو قطب الرحى فى هذه الدراسة من أول حرف فيها إلى آخر حرف.

والذى حواه هذا السفر عن المجـاز كثير مستفـيض، لذا فإننا نكتفى منه بما قل ودل توخيا للإيجاز.

المجاز فى الفوائد المشوق

المؤلف العلامة ابن القـيم بحثه فى علم البيان بعد مـقدمة قصيرة فى الـفصاحة والبلاغه وتعريف الحقيقة ببحـث ضاف فى المجاز جاء على خسمة وجوه، وشغل حيزا كبيرا من الكتاب.

وقد أجمل الإشارة إلى الوجـوه الخمسة فقال: «وأما المجـاز فالكلام عليه أيضا من خمسـة وجوه:

(١) الفوائد المشوق (٧-٨).

الأول فى المعنى الذى استعملت العرب المجاز من أجله.

الثانى فى حده.

الثالث فى اشتقاقه.

الرابع فى علة النقل.

الخامس فى «أقسامه»[1].

ثم قال فى حده:

«وأما الثانى - أى الوجه الثانى - فحده على قسمين: حد فى المفردات، وحد فى الجمل. وأما حده فى المفردات فهو: كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له فى وضع واضعها[2].

وقيل حده استعمال اللفظ الحقيقى فيما وضع له دالا عليه ثانيا للعلاقة بين مدلول الحقيقة والمجاز[3].

وأما حده فى الجمل: فهو كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه بضرب من التأويل»[4].

• وقفة مع هذا الكلام:

هذا ما ذكره العلامة فى تعريف المجاز إفرادا وتركيبا. وليس هذا بغريب من ابن القيم، فإن شيخه الإمام ابن تيمية من قبله قد اعترف بالوضع الأول، وبالنقل منه فى المفردات والتراكيب وإن لم يسم هذا مجازا. وقد نقلنا من قبل نصين مطولين للإمام ابن تيمية فى حديثه عن أمثال القرآن. والمأثور عن العرب من الأمثال.

وهذا مما يدعم القول بأن ابن القيم وشيخه مقران بالمجاز فى حر كلامهما.

---

(١) الفوائد المشوق للعلامة ابن القيم (١٠).

(٢) هذا منقول عن الإمام عبدالقاهر الجرجانى وإن لم يصرح المؤلف أنه أطلق على كتبه، أو منقول عن نقل عن الإمام عبدالقاهر: انظر الأسرار.

(٣) تصرفنا فى عبارته قليلا لغموض ورد فيها.

(٤) الفوائد (١١) (ويبدو أخذه من المفتاح للإمام السكاكى).

● **الوجه الخامس:**

فى هذا الوجه أفاض المؤلف وأفاض، وطبيعة هذا الوجه يقتضى تلك الإفاضة فقد ضمنه أقسام المجاز. وقال المؤلف نفسه عن أقسام المجاز فى الكتاب العزيز أن أقسامة كثيرة، وقد ذكر منها عشرين قسما أولها التجوز بالمتعلق به عن المتعلق وفيه يقول: «وقد انتهت عدة ما احتوى عليه الكتاب العزيز إلى أربعة وعشرين قسما، وحرص المؤلف على ذكرها قسما قسما مع التمثيل عليها من القرآن الحكيم، وهى إجمالا:

«التجوز بلفظ العلم عن المعلوم، التجوز بلفظ المعلوم عن العلم، التجوز بلفظ المقدور عن القدرة، التجوز بلفظ الإرادة عن المراد، التجوز بلفظ المراد عن الإرادة، إطلاق اسم الفعل على الجزء الأول منه، وعلى الجزء الأخير منه، التجوز بلفظ الأمل عن المأمول التجوز بلفظ الوعد والوعيد عن الموعود، إطلاق العهد والعقد على الملتزم منهما، إطلاق اسم البشرى على المبشر به، إطلاق اسم القول على المقول فيه، إطلاق اسم النبأ عن المنبأ عنه، إطلاق الاسم على المسمى، إطلاق اسم الكلمة على المتكلم به، إطلاق اسم اليمين على المحلوف، إطلاق اسم الحكم على المحكوم به، التجوز بلفظ العزم على المعزوم عليه، التجوز بلفظ الهوى عن المهوى، إطلاق اسم الخشية على المخشى، إطلاق اسم الحب على المحبوب، إطلاق اسم الظن على المظنون، إطلاق اسم اليقين على المتيقن، إطلاق اسم الشهوة على المشتهى، إطلاق اسم الحاجة على المحتاج إليه»[1].

● **وقفة مع هذا الكلام:**

لم يرد المؤلف حصر أقسام المجاز فى الكتاب العزيز فى الأقسام العشرين التى ذكرها لأنه صرح بأن أقسامه كثيرة، وها نحن قد وقفنا على تقسيم القسم الأول منه والذى عنون له بـ«مجاز التعبير بلفظ المتعلق به عن المتعلق» وهذا منحى أصولى أكثر منه بلاغى.

---

(١) الفوائد المشوق (١٢-١٦) وقد حرصنا على أن ننقل الضوابط التى وضعها لهذه الأقسام كما ذكرها المؤلف دون أدنى تصرف إلا حذف التمثيل وإيراده الخلاف حول بعضها، أو تحليلاته لبعض الصور. ومما تجب الإشارة إليه أن المؤلف لم يمثل لواحد من هذه الأقسام إلا بالقرآن الكريم وحده.

وهو فى أثناء التمثيل يعرض لبعض الآراء، كالذى عزاه إلى العز بن عبدالسلام - والمؤلف شديد التأثر به - فى إطلاق اسم البشرى على المبشر به[1]، أما الأقسام الباقية فقد عنون لها بما يأتى:

«إطلاق اسم السبب على المسبب، إطلاق اسم المسبب على السبب، إطلاق اسم الفعل على غير فاعله الإخبار عن الجماعة بما يتعلق ببعضهم، إطلاق اسم البعض على الكل، إطلاق اسم الكل على البعض، التجوز بوصف الكل بصفة البعض، إطلاق اسم الفعل على مقاربه، إطلاق اسم الشىء على ما كان عليه، إطلاق اسم الشىء بما يؤول إليه، إطلاق اسم المتوهم على المحقق، إطلاق اسم الشىء على الذى يظنه المعتقد والأمر على خلافه، التضمين، مجاز اللزوم، المتجوز بالمجاز عن المجاز، التجوز فى الأسماء، التجوز فى الأفعال، التجوز بالحروف بعضها عن بعض، الاستعارة»[2].

● **تعقيب:**

بهذا وصل المؤلف إلى نهاية ما أراد ذكره من أقسام المجاز، وله تفصيلات مطولة فى بعض الأقسام مثل التجوز فى الأسماء، وفى الأفعال، وفى الحروف وقد جمع فى كلامه بين أنواع المجاز كلها:

المجاز العقلى، المجاز اللغوى المرسل، المجاز اللغوى الاستعارى، المشاكلة تابعا فيها الأصوليين الذين يعدونها من أقسام المجاز، ونراه يجعل الاستعارة قسما خاصا من أقسام المجاز التى ذكرها علما بأنها داخلة فى كثير من الأقسام المتقدمة عليها، ولا ضير فى هذا فإننا لا نريد أن يحرر القول فى المجاز تحرير أهل الصنعة أنفسهم. لأن الهدف من عرضنا هنا لما كتبه التدليل على أنه كان من المقرين بالمجاز على الجملة. فنعامله معاملة الرواد الأوائل.

ويلاحظ القارئ أننا أهملنا تمثيله لهذه الفنون، وذلك لأننا نخشى الإطالة على أننا سنكتفى من تمثيله بما ذكره فى التمثيل للاستعارة، ومن أراد الوقوف على كل

---

(١) الفوائد المشوق (١٣).

(٢) الفوائد المشوق (١٦-٤٢).

ما مثل به فـدونه كتابه المذكور فهـو حافل بالنصوص القرآنية الكريمـة التى جعلها الأصل فى التـمثيل على مـا أورده من أقسـام وفروع مندرجـة تحتهـا أطنب فيـها وأفاض.

• التمثيل للاستعارة من القرآن الكريم

لم يفت المؤلف أن يقسم الاسـتعارة إلى استـعارة محسـوس لمحسوس، ومعـقول لمعقول ومحسوس لمعقول وهكذا، ثم بدأ فى التمثيل لها من القرآن فقال: «أما ما جاء فى الكتاب العزيز من استعـارة المحسوس للمحسوس فآيات كثـيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] إذ المستعار منه النار، والمستعار له الشيب. والجامع بينهما الانبساط، ولكنه فى النار يقوى».

وفى هذه الآية ثلاث فوائد أخرى غير الاستعارة:

الأولى: أنه سلك فى الآية طريق ما أسند فـيه الشىء للشىء وهو لشىء آخر لما بينه وبين الأول من التعلق، فـيرفع ذكر ما أسند إليـه، ويؤتى بالذى الفعل له فى المعنى منصـوبا بعده مـبينا أن ذلك الإسناد إلى ذلك الأول إنما كـان من أجل هذا.

الثانية: بيان ما بينهـا من الاتصال، كقولهم طاب زيد نفسهـا، وتصبب عرقا، . . . فإنا نعلم أن الاشتعال للشيب فى المعنى وهو للرأس فى اللفظ، كما أن طاب للنفس، وتصبب للـعرق وإن أسند إلى ما أسند إليـه، والدليل على أن شرف هذه الآية بسبب ذلك: أنا لو تركنا هذا الطريق وأسندنا الفعل إلى الشيب صريحا فقلنا اشتعل شيب الرأس أو الشيب فى الرأس لانتفى ذلك الحسن. . .»[1].

الثالثة: تعدية الرأس بالألف واللام وإفادة معنى الإضافـة من غير إضافة، وهو أحد ما أوجب المزية، ولو قيل: واشتعل رأس لذهب الحسن»[2].

---

(١) الفوائـد المشوق (٤٦-٤٧) ثم يفـيض فى تحليل اسـتعارة الاشـتعـال للشيب على غـرار ما ذكـره الإمام عبدالقاهر فى بلاغتها: انظر الدلائل.

(٢) الفوائد المشوق (٤٧) وتأثره بما كتبه الإمام عبدالقاهر أظهر من الشمس فى رائعة النهار.

هذه إشارات دالة على أن مؤلف هذا الكتاب مقر بالمجاز عن طيب نفس مؤمن بقيمته فى حسن الدلالة، ونصاعة التعبير، فإن صحب نسبة وضع الكتاب إلى العلامة ابن القيم فقد قطعت جهيزة قول كل خطيب. ولكن ألا يحتمل أن يكون الكتاب منسوبا إليه انتحالا وزورا؟

هذا الاحتمال وارد حتى الآن. ولكن لدينا من الدلائل ما يزيل هذا الوهم أو ينزع كمال الثقة فيه على الأقل.

وأدلتنا على صدق هذه النسبة من ثلاثة وجوه:

أولا: إن الذين ترجموا للعلامة ابن القيم لم يتشكك واحد منهم فى نسبة كتاب «الفوائد المشوق» إليه، ولو كان فى نسبته إليه شك أو تزوير لنصوا عليه، وجل من ترجم له قريب العهد به كابن حجر فى الدرر الكامنة (٣- ٤٠٠) وابن تغرى بردى فى النجوم الزاهرة (١٠-٢٤٩) والصفدى فى الوافى (٢-٢٧٠) والسيوطى فى بغية الوعاة (٢-) والشوكانى فى البدر الطالع (٢-١٤٣) وحاجى خليفة فى كشف الظنون:

«٨٩-١٢٥-١٢٩-١٦٨-٣٠٦-٢٣٠-٢٣٥-٢٦٠-٣٤١-٣٧٥-٤٥٥-٤٥٦-
٥٩٢-٦٠٨- ٦٢٣-٦٥٠-٧٢٨-٨٦١-٩٠٩-٩١١-٩٣٢-٩٤٧-٩٩٢-١٠٥١-
١٠٨٣-١١١١-١١٢٩-١٢٥٦-١٣٦٩-١٤١٧-١٤٢١-١٤٣٢-١٤٠٥-١٤٦٥-
١٤٧١-١٥٠٦-١٧٠٤-١٧٢٩-١٧٦١-١٨٢٨-١٩١٤-١٩٩٤-٢٠٣٠-٢٠٤٣».

وكذلك الخوانسارى: روضات الجنات (٢٠٥) والبغدادى: إيضاح المكنون (١/ ٢٧١-٤٢٢+٢/ ٥٤٠) وابن العماد (شذرات الذهب) (٦-١٦٨) والبداية والنهاية لابن الأثير: (١-٢٣٤) وهداية العارفين للبغدادى كذلك: (٢/١٥٨-١٥٩) وغير هؤلاء كثيرون ومنهم الشيخ منير الذى نبه فى «النموذج»(٧٨) على أن كتاب أخبار النساء الذى طبع بمصر عام ١٣١٩هـ منسوبا إلى ابن القيم الجوزية خطأ وهو لأبى الفرج بن الجوزى[1].

---

(١) ذكر هذا التنبيه الزركلى فى الأعلام (-٥٦).

وسكوت هؤلاء عن التشكك فى نسبة كتاب «الفوائد» - وكثير منهم ذكره منسوبا إليه - دليل قوى على صحة النسبة، ومن ادعى غير هذا فعليه أن يقيم الدليل[1].

ويضاف إلى هذا أن المؤلف نفسه كثيراً ما يذكر فى ثنايا الكتاب هذه العبارة «يقول علماء هذا الشأن» أى أنه غير مبرز فيه، وهذا الوصف ينطبق على الإمام ابن القيم، فقد كانت له اهتمامات علمية أخرى بعيدا عن التأليف فى علم البيان.

أما الوجهان الثانى والثالث اللذان يؤكدان صحة هذه النسبة فهما:

- كثرة التأويلات المجازية فى أعماله العلمية.
- ورود المجاز صريحا بلفظه ومعناه فى حر كلامه، وسنخص كلا منهما ببيان على اعتبار أن الثلاثة معا أدلة لها قيمتها ووزنها فى التعرف على موقف العلامة من تجويز المجاز عملا وسلوكا.

الدليل الثانى: كثرة التأويلات المجازية فى حر كلامه[2] ونريد من التأويل صرف اللفظ أو الألفاظ عن ظواهر معناها وحملها على معان أخرى لموجب يقتضى هذا الصرف، أو بعبارة أدق مجاورة المعنى المباشر للألفاظ إلى معان أخرى تقتضيها وتدل عليها تلك المعانى المباشرة بمعونة القرائن والأحوال، وهو ما سبق أن سمى مثله الإمام عبدالقاهر معنى المعنى.

وللإمام العلامة ابن القيم قدم راسخة فى هذا المجال، وينبغى أن ننبه هنا إلى أن التأويل نوعان:

أحدهما: تأويل لا يترتب عليه مجاز فى الكلام، وهو من الاستفاضة بمكان.

---

(١) لم يرد التشكيك فى هذه النسبة على وجه اليقين وإنما هو احتمال أثاره بعض الباحثين فى رسالة جامعية عام ١٩٨٣م بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر انظر: المجاز اللغوى فى البلاغة العربية د. عبدالعزيز ياسين (٤٨).

(٢) أرجو أن لا ينسى القارئ أننا نريد هنا إثبات أن للإمام ابن القيم مذهبا جوز فيه للمجاز دليله الأول وضع كتاب الفوائد. والثانى هو التأويلات وإن كنا نهدف من الثانى والثالث التدليل أيضا على صحة نسبة كتاب «الفوائد» إليه.

والثانى: تأويل يترتب عليه مجاز، وهو كثير فى الكلام وفى أعمال العلماء وكلاهما يصدق عليه صرف اللفظ عن ظاهره.

والإمام العلامة ابن القيم يشنع على من يقف عند ظواهر الألفاظ دائمًا وبين أن هذا أوقع أصحابه فى المحظور، وضرب لذلك أمثلة سنورد بعضها. ويفضل عليهم أهل المعانى الذين لا يقفون عند مجرد الظواهر، ويسميهم العارفين، وفى الفرق بين الفريقين يقول: «والألفاظ ليست تعبدية. والعارف يقول: ماذا أراد؟ واللفظى يقول: ماذا قال»[1]؟

بيد أنه يضع ضوابط للتصرف فى المعانى وبخاصة إذا كان فى القرآن الكريم فيقول: «وهذا لا بأس به بأربعة شرائط: ألا يناقض معنى الآية. وأن يكون معنى صحيحًا فى نفسه، وأن يكون فى اللفظ إشعار به، وأن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطًا حسنًا»[2].

وفى قيمة فهم المعنى من اللفظ يقول: «والتعويل فى الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هى مقصودة للمعانى، والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذى أراده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى»[3].

إن هذه الجملة التى يقررها الإمام العلامة تبين إلى أى مدى كان الإمام واسع الأفق، خبيرًا بدلالات الألفاظ والتراكيب، ملتقيًا مع علماء الأمة سلفًا وخلفًا. وهو - هنا - يعنى ما يقول. ويوضح لذلك بكثير من الأمثلة منها: «كما إذا قال الدليل لغيره: لا تسلك هذا الطريق فإن فيها من يقطع الطريق أو هى معطشة مخوفة. علم هو وكل سامع أن قصده أعم من لفظه، وأنه أراد نهيه عن كل طريق هذا شأنها. فلو خالفه وسلك طريقًا أخرى عطب بها حسن لومه، ونسب إلى مخالفته ومعصيته»[4].

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٢١٩). (٢) التبيان فى أقسام القرآن (٧٩).

(٣، ٤) إعلام الموقعين (١/ ٢١٧).

يشير المؤلف هنا إلى طريقين فى فهم النصوص:

طريق حمل اللفظ على ظاهره. وطريق صرف ذلك الظاهر، فالأول معيب، والثانى حسن، ثم يزيد المسألة وضوحًا فيقول: «وهذا مما فطر الله عليه عباده، ولهذا فهمت الأمة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا...﴾ [النساء: ١٠] جميع وجوه الانتفاع من اللبس والركوب والمسكن وغيرها»[1].

فهذا صرف للفظ الأكل عن ظاهره حيث أريد به مطلق الإتلاف، وغير خاف أن العلامة ابن القيم أخذ هذا المعنى عن الجاحظ الذى قال فى هذه الآية من قبل «وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهمًا واحدًا فى سبيل الأكل»[2].. فهذه تأويلات مجازية بلا أدنى نزاع. ومما يجب الوقوف عنده أن العلامة ابن القيم عزا هذا الفهم للأمة كلها. وكفى المجاز بهذا أصالة وشرفًا.

ثم ينتقل الإمام العلامة إلى نص قرآنى آخر، ويبين صحة مذهب التأويل فيه وفساد الأخذ بالظاهر، فيقول: «وفهمت - يعنى الأمة - من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] إرادة النهى عن جميع أنواع الأذى بالقول والفعل، وإن لم ترد نصوص أخرى بالنهى عن عموم الأذى. فلو بصق رجل فى وجه والديه وضربهما بالنعل. وقال: إنى لم أقل لهما أف لعده الناس فى غاية السخافة والحماقة والجهل من مجرد تفريقه بين التأفيف المنهى عنه، وبين هذا الفعل... ومنع هذا مكابرة للعقل والفهم والفطرة»[3].

فهذا كلام كله صواب أمتع به الإمام العلامة وأقنع - فلله دره - وأنت تراه فى نهاية النص يصف منع التأويل والصرف عن الظاهر إذا اقتضاه المقام وصفه بأنه مكابرة للعقل والفهم والفطرة. وهذا فى غاية السداد، ويقول بعد هذا مباشرة: «فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد

---

(١) انظر الإعلام لابن القيم (١/٢١٨).

(٢) الحيوان (٥- ٢٥).

(٣) إعلام الموقعين: (١-٢١٨).

لذاوتها وإنما هى أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأى طريق عمل بمقتضاه. سواء كان بإشارة، أو كناية، أو بإيماءة أو دلالة عقلية أو قرينة حالية أو عادة مطردة..»[1].. فأى أفق أوسع من هذا الأفق؟ وأى فهم يعلو على هذا الفهم؟ وما أكثر الأمثلة التى ساقها العلامة رحمه الله على ضيق عطن «اللفظيين» والمخاطر التى وقعوا فيها فى كلام الله، وكلام رسوله، وكلام الناس، ولولا خشية الإطالة لذكرنا منها الكثير.

• لب المعنى والزينة اللفظية:

ونراه فى موضع آخر من المواضع الكثيرة التى يفضل فيها المؤلف اقتناص المعانى ومجاوزة الظاهر منها، نراه يقول: «من له غرض فى دقائق المعانى يتجاوز نظره قالب اللفظ إلى لب المعنى والواقف مع الألفاظ مقصور على الزينة اللفظية..»[2].

ويوضح هذا الإجمال توضيحًا رائعًا باختلاف فهم أهل المعانى عن فهم أهل الألفاظ، مستعينًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه: ١١٨] وبأبيات مشهورة من الشعر، وحللها تحليل الناقد الخبير[3].

• مقصودنا من هذه النقول:

هذا قليل من كثير حفلت به مؤلفات الإمام العلامة ابن القيم، نقلناه عنه ليكون دليلاً ومعوانًا على أن الإمام العلامة لم يكن «ظاهريًّا» يجمد عند ظواهر كل الألفاظ، وأن له فى التأويل سواء كان مجازيًّا أو غير مجازى قدمًا راسخة وهذا بمثابة تمهيد لما سنورده فى المباحث الآتية:

• ورود التأويلات المجازية من قبيل المجاز العقلى:

المجاز كما نعرف قسمان: مجاز عقلى، ومجاز لغوى. وضابط المجاز العقلى هو ما كان التصرف فيه عقليًّا فى النسبة والإسناد، مع بقاء الألفاظ على ظواهرها وإن شملها التصرف أحيانًا إلا أنه غير داخل فى تحقيق هذا النوع من المجاز»[4].

---

(١) إعلام الموقعين: (١/ ٢١٨). (٢، ٣) بدائع الفوائد: (٣/ ٢٤٠).

(٤) كما فى قولهم: أحيانى اكتحالى بطلعتك. ففى أحيانى واكتحالى صرف عن الظاهر، ولكن المجاز العقلى غير متوقف عليه.

ومن هذا الضرب عند الإمام العلامة ما يأتى فى تفسير ﴿مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق:٦] قال: «والدافق قيل إنه فاعل بمعنى مفعول، كقولهم: سر كاتم، وعيشة راضية، وقيل هو على النسب.. أى ذى دفق، أو ذات..»(١).

هذا ما حكاه ولكنه لم يرتضه من وجه، وارتضاه من وجه آخر، فقد نفى أن يكون «دافق» بمعنى مدفوق فقال:

«وقيل - وهو الصواب - إنه اسم فاعل على بابه، ولا يلزم من ذلك أن يكون هو فاعل الدفق. فإن اسم الفاعل هو من قام به الفعل سواء فعله هو أو غيره كما يقال: ماء جار. ورجل ميت وإن لم يفعل الموت.. وهذا غير منكر فى لغة أمة من الأمم فضلا عن أوسع اللغات - يعنى اللغة العربية - وأفصحها»(٢).

هذا هو الوجه الذى لم يرتضه. وقياسه رجل ميت على ماء جار غير مسلم؛ لأن الميت لا يفعل الموت، أما الماء فهو فى مجرى الحس والعادة يفعل الجرى. ولذلك عدت هذه الصورة بعينها من المجاز العقلى والمراد بالنهر هنا المكان سمى جاريا لجرى الماء فيه بعلاقة المكانية.

أما الوجه الذى ارتضاه فهو قولهم: سر كاتم - أى مكتوم، ورضاه بهذا معناه إقراره بالتأويل المؤدى إلى المجاز العقلى؛ لأنه لم يترك إلا أن يسميه مجازا عقليا.

هذا وقد حاول العلامة الخروج بـ«بعيشة راضية» ليبعد بها - والله أعلم - عن المجاز فوقع فيما فر منه، ولكن من طريق آخر فقال قال:

«وأما العيشة الراضية فالوصف بها أحسن من الوصف بالمرضية لأنها اللائقة بهم، فشبه ذلك برضاها بهم كما رضوا بها، كأنها رضيت بهم ورضوا بها، وهذا أبلغ من مجرد كونها مرضية فقط فتأمله»(٣).

وفيما قاله المؤلف خروج بالصيغة من المجاز العقلى إلى الاستعارة المكنية، وهذا مذهب مألوف قال به الإمام السكاكى واشتهر عند البيانيين من بعده وعلى أية حال فإن المجاز لازما لتأويله ما من ذلك مفر؟

(١، ٢، ٣) انظر: التبيان فى أقسام القرآن: (١٠٢).

وكذلك قال فى قوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا﴾ [الطارق: ١٧] إذ ذكر فيه وجوها منها:

«والرب تعالى هو الذى يمهلهم وإنما خرج الخطاب للرسول على جهة التهديد والوعيد لهم»[١].

وهذا معناه أن فاعل التمهيل والإمهال هو الله، وقد أسند للرسول وهو غير فاعله. وهذا هو المجاز العقلى الواقع فى الإنشاء لأنه كالواقع فى الخبر.

ومما تجب الإشارة إليه أن هذا القول هو قول المؤلف نفسه ولم ينقله عن غيره. فهذا من التأويل المجازى الواقع فى حر كلامه، وأيا كان الأمر فهو صرف للفظ عن ظاهر معناه. وقد تقدم أنه ممن يرون هذا ويجعلونه من أعظم الأسباب التى تؤدى إلى الكشف عن لب المعنى، وتنأى به عن الزينة اللفظية الظاهرة.

• اختلاف فاعل التزيين:

ومن تأويلاته المؤدية إلى المجاز العقلى توجيهه اختلاف الفاعل فى تزيين الأعمال الفاسدة.

فمرة إضافة الله إلى نفسه ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

ومرة يحذف الفاعل: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ..﴾ [فاطر: ٨].

ومرة يسنده إلى الشيطان: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ [العنكبوت: ٣٨].

ويقول فى إسناده إلى الشيطان وإلى الله سبحانه:

«فأضاف التزيين إليه سبحانه خلقا ومشيئة.. ونسبه إلى سببه - يعنى الشيطان - ومن أجراه على يده تارة»[٢].

ومجوزو المجاز يقولون مثل قوله فلا يزيدون، بيد أنهم يسمون هذا مجازا، وهو يقف عند التأويل ولا يسمى، فالخلاف إذن لفظى ليس تحته طائل.

---

(١) التبيان فى أقسام القرآن: (١٠٨).

(٢) شفاء العليل: (٢٢١).

وعلى غرار ما تقدم وجـه إسناد التوفى إلى الله مرة، وإلى ملك الموت أخرى، وإلى ملائكة الموت ثالثة.

وجـه الإسناد إلى الله أنـه الخـالق والمشىء. وإلى ملك المـوت لأنه الذى ينزع الروح من الجسد، وإلى ملائكة الموت لأن ملك الموت له أعوان.

كما وضع قاعدة كلية فى إسناد الأفعـال المؤاخذ عليها إلى الله سبحانه، ثم إلى الشيطان، ثم إلى العبـد نفسه، فالإسناد إلى الله لأنه الخـالق المشىء فى مثل الختم والطبع على القلوب، وكذلك الغشاوة على الأبصار. ولكنها من الله حسنة جميلة لأنها عقاب منه لمن أعرض عن أمره كما يعاقب بالنار.

وإسنادها إلى الشـيطان من حـيث إنه الداعى المزين للأسـبـاب المؤدية إلى هذه الأحوال. وهى من الشـيطان قبيـحة سيـئة. والإسناد إلى العبـد لأنه أحب تزيين الشـيطان. ويؤكد العـلامة ابن القـيم على أن الشـيطان سبب داع أمـا خلق تلك الأفعال فى العبد فمن الله وحده على جهة العقاب[1].

وقد أورد العلامة هذه التقـريرات وهو يجادل القدرية وينصر مذهب أهل السـنة والجماعة عليهم، وغير خـاف أن الإسناد إلى الشيطان - هنا - جار مجرى المجاز العقلى، وهذا باعتراف العلامة ابن القيم هنا[2]، فهو إذن مؤول مجازى بلا نزاع. أما ترك التـسمية فليست بذات وزن فيما نحن فيه.

• تأويلات مجازية من قبيل المجاز المرسل:

المجاز المرسل أحد قسمى المجاز اللغوى، والثانى المجاز التشبيهى الاستعارى.

وكما وردت عند الإمام العلامة صور كثيرة من التأويلات محمولة على المجاز العـقلـى، وردت عنده تأويلات تحـمل عـلى المجـاز المرسل اللغــوى الذى يقع التصرف فيـه فى معانى الألفاظ، ومن ذلك: صرفه الاستفـهام فى قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشـقـاق: ٢٠] للإنكار عليـهم حين أعـرضـوا عن الإيمان.. وهذا نصه:

---

(١) ينظر شفاء العليل: (١٨٩).

(٢) ينظر التبيان: (١١٤).

«إنكارا على من لم يؤمن بعد ظهور هذه الآيات المستلزمة لمدلولها أتم استلزام، وأنكر عليهم عدم خضوعهم وسجودهم للقرآن»[1]، وكذلك خرج قوله تعالى ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ [القيامة:٣] على الإنكار فقال: «فأنكر سبحانه عليه حسبانه أن الله لا يجمع عظامه»[2]، وفى قوله تعالى ﴿وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ﴾ [القيامة:٢٧] قال: «أن مثل هذا إنما يراد به النفى والاستبعاد» أى لا أحد يرقى من هذه العلة بعد ما وصل صاحبها إلى هذه الحال»[3] يعنى ساعة حضور الوفاة».

هذا، وقد خرج كثيرا من الأمثال القرآنية المضروبة للفرق بين المؤمن والكافر، أو لبيان بعض أوضاع المشركين مشتملة على استفهامات، خرجها كلها على الإنكار، وهى فى الواقع كذلك لم يخالفه أحد[4].

• مجىء الخبر بمعنى الأمر:

للإمام ابن القيم كلام جد رائع فى ورود الخبر بمعنى الطلب والأمر، وهو فيه بيانى ذواقة خبير بصناعة البيان، واقف على غوامض أسراره ولطول كلامه فى هذا الفرع نجتزئ ببعضه؛ لأن القصد هو التمثيل لا الاستقراء:

فقرة أولى: يقول رحمه الله: «فقد جاءت أشياء بلفظ الخبر وهى فى معنى الأمر والنهى، منها قول عمر: صلى رجل فى كذا وكذا من اللباس، وقولهم: أنجز حر ما وعد، وقولهم: أتقى الله امرؤ (دخل الجنة)[5]، وهو كثير فجاء بلفظ الحاصل تحقيقا لثبوته، وأنه مما ينبغى أن يكون واقعا ولابد، فلا يطلب من المخاطب إيجاده بل يخبر به ليحققه خبرًا صرفا..»[6].

أنت ترى أن العلامة خبير بمرامى الكلام، فقد ذكر الظاهرة الأسلوبية ثم كشف القناع عن سرها البلاغى، ومن أمثلته قبل هذه الفقرة: أعزك الله، فهذا خبر

(١) (التبيان): (١٢٠). (٢) نفس المصدر: (١٥٠).
(٣) نفس المصدر: (١٥٥).
(٤) انظر إعلام الموقعين: (١/ ١٥٠- ١٦٢).
(٥) ما بين العلامتين (دخل الجنة) ليست موجودة فى المطبوعة، وهى من تمام الكلام لذلك ذكرناها.
(٦) بدائع الفوائد: (١- ٢ ١٠٢).

مقصود منه الطلب (الدعاء) أى أعزه يا الله، وإنما جىء به خبرا تفاؤلا وتنزيلا للمطلوب حصوله منزلة الحاصل بالفعل فيخبر المخاطب به.

وهذا التوجيه هو الذى ارتضاه البيانيون فى مثل هذه الصياغة ولا تكاد ترى خبرا استعمل بمعنى الطلب إلا وهذا سره عندهم ومثله اتقى الله امرؤ دخل الجنة: أى اتق الله يا فلان تدخل الجنة فما أجمل هذا البيان وأحسنه؟!.

فقرة ثانية: «وفيه طريقة أخرى، وهى أفقه معنى من هذه، وهى أن هذا إخبار محض عن وجوب ذلك، واستقرار حسنه فى العقل والشريعة والفطرة وكأنهم يريدون بقولهم: أنجز حر ما وعد أى ثبت ذلك فى المروءة، واستقر فى الفطرة، وقول عمر: صلى رجل فى إزار ورداء... أى هذا مما وجب فى الديانة، وظهر وتحقق من الشريعة. فالإشارة إلى هذه المعانى حسنت صرفه إلى صورة الخبر وإن كان أمرا..»[1].

هذه العبارات أخبار فى اللفظ، واجب صرفها للطلب فى المعنى، هذا ما عليه الناس، ولكن العلامة ابن القيم يفاجؤنا برأى أحسبه جديدا أوغير مشهور، فقد جعل ظاهر هذه العبارات الخبرية هو الأمر والطلب، بدليل أنه قال: «فالإشارة إلى هذه المعانى حسنت صرفه إلى صورة الخبر وإن كان أمرا» فعلى أى التقديرين هو مصروف عند المؤلف؟.

مصروف من الخبرية إلى الأمرية على الطريقة الأولى، ومصروف من الأمرية إلى الخبرية على الطريقة الثانية، وهذه لفتة طريفة من المؤلف رحمه الله.

فقرة ثالثة: ثم قال: «وهذا موضع مجىء المسألة المشهورة، وهى مجىء الخبر بمعنى الأمر فى القرآن فى نحو قوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ونظائره، فمن سلك المسلك الأول جعله خبرًا بمعنى الأمر، ومن سلك المسلك الثانى قال: بل خبر حقيقة غير مصروف من جهة الخبرية ولكن هو خبر عن حكم الله وشرعه ودينه ليس خبرًا عن الواقع»[2].

(١، ٢) بدائع الفوائد: (١٠٤).

ليس فى هذه الفقرة جديد إلا حمل الخبر على رأى من سلك المسلك الثانى على الإخبار بحكم الله وشرعه ودينه، وليس إخبارا عن الواقع قطعا والذى دعاهم إلى هذا الاحتراس أنه لو جعل خبرا عن الواقع لجاز أن يرد الخبر الكاذب فى القرآن - معاذ الله - لأن كثيرا من الوالدات لا يرضعن أولادهن حولين كاملين، وبعضهن لا يرضعن أولادهن قطعا كأن تحدث الوفاة عقب الولادة مباشرة، أو تكون ممن لا تدر لبنا. أو ترضعه أقل من الحولين.

وكذلك بعض المطلقات يخالفن ولا يتربصن. وهذا الاحتراس فى غاية الشرف والبلاغة فرحم الله العلماء الذين عرفوا لكتاب ربهم حقه فوفوه حسابه(١).

هذا، وقد انتقل المؤلف إلى صورة تضاد صورة الخبر بمعنى الأمر والطلب وهى مجىء الأمر بمعنى الخبر، كما فى قوله ﷺ: إذا لم تستح فاصنع ما شئت»(٢).

وله فى توجيهها كلام لا يقل روعة وحسنا عما تقدم. ونكتفى بهذا استدلالا على مجىء التأويلات المجازية من قبيل المجاز المرسل فى حر كلام الإمام ابن القيم رحمه الله. وموعدنا مع التأويلات التى وردت عنده من قبيل المجاز التشبيهى. فلنف بما نعد ومن الله العون والتوفيق.

• التأويلات المجازية التشبيهية:

التأويلات التى يصح حملها على المجاز التشبيهى -الاستعارة- فى حر كلام ابن القيم بلغت حدا مستفيضا. وتتبعها كلها، ورصدها وتحليلها، وبيان صلتها بالمجاز يحتاج مجلدات ضخاما، وما لم يدرك كله فلا يترك جله، ولهذا فإننا سنكتفى منها بأقل القليل بالنسبة لكثرتها، ومنها:

﴿ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴾ [البلد: ١١].

أورد المؤلف فى تفسير العقبة هنا عدة آراء، منها ما عزاه إلى مقاتل فقال: «وقال مقاتل: هذا مثل ضربه الله يريد: أن المعتق رقبة، والمطعم اليتيم والمسكين

(١، ٢) بدائع الفوائد: (١٠٤).

يقاحم نفسه وشيطانه - يعنى يغالب ويجالد - مثل أن يتكلف صعود العقبة. فشبه المعتق رقبة فى شدته عليه بالمكلف صعود العقبة»[1].

هذا، وقد عزاه مقاتل أو ابن القيم - كذلك - إلى أبى عبيدة. وأيا كان فهذا تأويل مجازى قطعا لتصريحه فيه بالتشبيه، ونوع المجاز فيه الاستعارة التمثيلية.

ومعلوم أن كلا من مقاتل وأبى عبيدة تابعيان، وفى هذا النقل يرد ابن القيم من حيث لا يدرى على شيخه الإمام ابن تيمية وعلى نفسه حيث ادعيا أن المجاز لم يرد عن السلف: صحابة وتابعين، وها هو ذا قد ورد ولم ينقص إلا التسمية.

جاء الله من طور سيناء:

هذه جملة من فقرة وردت فى التوراة نقلها العلامة ابن القيم ثم أولها تأويلا مجازيا. ولم ينقل عن غيره، وهذا نصه: «ونظير هذا بعينه فى التوراة التى أنزلها الله على كليمه موسى: أجاء الله من طور سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من فاران» ثم قال فى معناه الحرف:

«فمجيئه من طور سيناء بعثه لموسى بن عمران، ثم ثنى بنبوة المسيح ثم ختمة بنبوة محمد ﷺ وجعل نبوة موسى بمنزلة مجىء الصبح، ومجىء المسيح بمنزلة طلوع الشمس وإشراقها، ونبوة محمد ﷺ وعليهما بعدهما بمنزلة استعلائها وظهورها للعالم»[2].

فهذه ثلاث استعارات - كما ترى - مرتبة ترتيبا تصاعديا حسب قوة الشبه فى كل منها، والمشبه به فيها أوضاع الشمس المختلفة بين الضعف والقوة. ولا يشك أحد فى أن هذا مجاز لم يهجر فيه إلا اسمه وهو من كلام ابن القيم بدءا وانتهاء. ولعل الذى هداه إلى أن المشبه به هو ضوء الشمس فى أحواله وتفاوته هو كلمة «وأشرق» من ساعير. أفبعد هذا يرتاب مرتاب فى أن ابن القيم ممن يقرون بالمجاز وإن ورد عنه شدة إنكاره؟

---

(١) التبيان فى أقسام القرآن (٤٢).

(٢) التبيان (٤٤) وساعير موضع بعث المسيح وفاران: مكة المكرمة.

﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾ [الطارق: ١].

فى إقسام الله بالسماء والطارق ما لفت الأذهان إلى آيه المقسم به. وتساءل العلماء ما هو الطارق؟ ثم اهتدوا بأنه النجم المضىء وتساءلوا مرة أخرى: لِمَ لم يقل «والنجم» وسماه طارقا؟ وفى إجابة ابن القيم على هذا السؤال تكمن استعارة تصريحية أصلية أو مكنية وهذا نصه: «وسمى النجم طارقا، لأنه يظهر بالليل بعد اختفائه بضوء الشمس فشبه بالطارق الذى يطرق الناس أو يطرق أهله ليلا قال الفراء: كل ما أتاك ليلا فهو طارق، وقال الزجاج والمبرد: لا يكون الطارق نهارا. ولهذا تستعمل العرب الطروق فى صفة الخيال كثيرا»[1].

وليس لنا من تعليق على هذا الكلام غير ما صدرناه به. فهو مجاز إذن.

﴿وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ﴾: [الأنفال: ١١].

يفرق الإمام ابن القيم - وهو على حق - بين الربط على القلوب وبين الختم عليها، فالربط يكون فى مواضع المدح والتكريم، والختم فى مواضع الذم والإهانة، والاستعمال القرآنى يؤيد هذا الرأى، أو هو أصله ومعتمده.

وفى تحليل الربط على القلوب - بلاغيا - يقول العلامة ابن القيم رضى الله عنه:

«ومعنى الربط فى اللغة: الشد، ولهذا يقال لكل من صبر على أمر: ربط قلبه، كأنه حبس قلبه عن الاضطراب، ومنه يقال: هو رابط الجاش»[2].

وهذا - كذلك - تأويل مجازى بدليل أنه ذكر المعنى الوضعى للربط وهو الشد الحسى.

ثم صرح بنقله إلى الربط المعنوى على سبيل التشبيه بدليل الإتيان بأداته «كأنه» وليس فى هذا نزاع.

﴿آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ١٧٥].

من شواهد البلاغيين المتعارفة فى تشبيه المعنوى بالحسى على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية قوله سبحانه: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [يس: ٣٧].

---

(١) التبيان: (١٠٠).

(٢) التبيان: (١٨٩).

شبه الإزالة بالسلخ لما يترتب على كل منهما من الكشف والإبانة وإحلال شيء مكان شيء.

وقد ورد «الانسلاخ» في مثل الذي أتاه الله آياته فانسلخ منها، فأورده ابن القيم في جملة من أمثال القرآن، وفيه قال بالحرف: ﴿فَانسَلَخَ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ١٧٥]. أي خرج منها كما تنسلخ الحية من جلدها، وفارقها فراق الجلد يسلخ عن اللحم. ولم يقل فسلخناه منها؛ لأنه هو الذي تسبب في انسلاخه منها باتباع هواه»[١].

وهذا التأويل في صرف اللفظ عن ظاهره، جار مجرى المجاز التشبيهي وهذا واضح جدا.

﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦].

اختلف المفسرون والمتكلمون في معنى ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦] وما أشبهها في القرآن الكريم. وكلهم مجمعون على صرف اللفظ - هنا - عن ظاهره، واختلفت بعد ذلك توجيهاتهم، والذي يهمنا هنا ما ارتضاه مؤلفنا ابن القيم: والذي ارتضاه قوله منقول عن مجاهد من طريق شبل بن أبي نجيح قال مجاهد: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦] قال: الحق»[٢].

قد أول مجاهد الصراط المستقيم، وهو الطريق الذي لا عوج فيه ولا نتوءات بالحق؛ لأن الحق كذلك لا عوج فيه.

وبعد أن نقل العلامة ابن القيم جملة من الآراء قال: «فالقول قول مجاهد، وهو قول أئمة التفسير، ولا تحتمل العربية غيره إلا على استكراه»[٣].

ثم استشهد عليه بالمأثور من كلام العرب فقال[٤]:

«قال جرير يمدح عمر بن عبدالعزيز:

أمير المؤمنين على صراط ... إذا أعوج الموارد مستقيم

---

(١) إعلام الموقعين: (١- ١٦٧).

(٢، ٣، ٤) نفس المصدر: (١- ١٦٣).

وقال فى موضع آخر فى نفس الموضوع:

وأما وصفه سبحانه بأنه على صراط مستقيم، فهو كونه يقول الحق، ويفعل الصواب.

وإذا عرف هذا فمن ضرورة كونه على صراط مستقيم أنه لا يفعل شيئا إلا بحكمة يحمد عليها..»[1].

وينقل عن بعض السلف قوله: وليس ثمة صراط. وهذا كله تأويل مجازى. وحمله على الاستعارة التمثيلية أقرب من أية صورة سواها وقد ذهب الإمام ابن تيمية من قبل هذا المذهب، فهما إذن مجمعان على ضرورة الصرف من هذا الموضع وما أشبهه.

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ﴾ [فصلت: ٥].

يذكر المؤلف قوله تعالى حكاية عن الكافرين: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥]، ويسرد أقوال أئمة اللغة فى الأكنة والوقر والحجاب. وكل معانيها تدور حول الموانع الحسية المادية. ثم يذكر عبارة جامعة فى معنى الآية فيها صرف لظواهر تلك الألفاظ الثلاثة فيقول: «أنا فى ترك القبول منك بمنزلة من لا يفقه ما تقول ولا يراك. قال: ابن عباس: قلوبنا فى أكنة: مثل الكنانة التى فى السهام وقال مجاهد: كجعبة النبل..»[2].

وهذا تأويل مجازى قطعا، لأن من قال هذا الكلام لم تكن قلوبهم ولا آذانهم هى كما قالوا فى موانع مادية، بل حرموا من فقه كلام الرسول وهم سامعون له، وكانوا يرونه وهو غير محجوب عنهم ولكن مثلت حالهم بحال من لا يرى ولا يسمع. وإلى هذا المعنى ذهب العلامة ابن القيم نفسه مصرحا بالنقل على سبيل التشبيه المجازى حيث قال «بمنزلة» كذا وهى عبارة تفيد التشبيه قطعا، يوضحه قول الزمخشرى.

---

(١) شفاء العليل: (١- ٤٢٤).

(٢) شفاء العليل: (١٩٩).

«وهذه تمثيلات لنبو قلوبهم عن تقبل الحق، أو اعتقاده كأنها فى غلف وأغطية تمنع من نفوذه فيها.. ومج أسماعهم له كأن بها صمما عنه ولتباعد المذهبين والدينين كأن بينهم وبين رسول الله ﷺ وما هو عليه حجابا ساترا، وحاجزا منيعا من جبل أو نحوه فلا تلاقى ولا ترائى»[1].

قارن بين قولى الزمخشرى وابن القيم تجده قد اختصر عبارة الكشاف ولكن المعنى واحد عندهما.

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء: ٢٩].

يقول العلامة فى معنى هذه العبارة الحكيمة: «شبه الإمساك عن الإنفاق باليد إذا أغلت إلى العنق، ومن هنا قال الفراء: إنا جعلنا فى أعناقهم أغلالا: حسبناهم عن الإنفاق..»[2].

هذه العبارة التى قالها ابن القيم على قصرها لها وزن وتقدير فيما نحن بصدده. وكلامه صالح للحمل على الاستعارة التمثيلية. فهو إذن تأويل مجازى قاطع.

وكذلك ما رواه عن الفراء تأويل مجازى خالص فلم يبق عليهما إلا أن يسميا هذا مجازا.

﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

هذا وصف أجراه الحق على من أعرض وضل، وجعل الصدر ضيقا حرجا على المعنى الظاهر غير مراد، فلم ير الناس رجلا ضاق صدره وانكمش وصدور بعض الكفار أضخم من صدور بعض المؤمنين. ولهذا فإن العلماء ومنهم العلامة ابن القيم لم يبقوا اللفظ على ظاهره «ضيقا حرجا» فى هذه الآية، وصرفوه على مجرى الخطاب، ونقلوا فى ذلك كلاما مأثورا لكبار الصحابة. ويغنينا عن الإطالة كلام ابن القيم وما ضمنه من نقول، وهو: «والحرج هو الشديد الضيق فى قول أهل اللغة جميعهم، يقال: رجل حرَج وحرِج (إحداهما بفتح الراء والثانية

---

(١) الكشاف: (٣- ٤٤٢).

(٢) شفاء العليل: (٣٠٢).

بكسرها) أى ضيق الصدر.. وقال عبيد بن عمير: قرأ ابن عباس هذه الآية فقال: هل هنا أحد من بنى بكر؟ قال رجل: نعم. قال: ما الحرجة فيكم؟ قال: الوادى الكثير الشجر الذى لا طريق فيه. قال ابن عباس: كذلك قلب الكافر.

وقرأ عمر بن الخطاب الآية فقال: إيتونى رجل من بنى كنانة واجعلوه راعيا. فأتوه به. فقال عمر: يا فتى ما الحرجة فيكم؟ فقال: الشجرة تحدق بها الأشجار الكثيرة فلا تصل إليها راعية ولا وحشية. فقال عمر: كذلك قلب الكافر لا يصل إليه شىء من الخير»[(١)].

• وقفة مع هذه النصوص:

إن فى ما عزاه ابن القيم لابن عباس وأمير المؤمنين عمر رضى الله عنهما لدلالات قوية وواضحة على أن الصحابة البررة وإن لم يصرحوا باسم المجاز فهم ممن مهد له وتذوقه فى نظم الكلام الحكيم، وابن عباس وعمر لم يكونا يجهلان معنى الحرج فيما نعتقد وإنما سالا عن رجل من أهل البوادى الرعاة ليسمع منهما من حضر معنى أصل اللفظة. ثم ينزلان عليه ما عناه الحق سبحانه، وفى سؤال عمر وتحديده للرجل المطلوب سماعه دقة وفطنة. فقد قال: «واجعلوه راعيا» فهو لا يريد أى رجل من بنى كنانة وإنما يريد من اشتغل بالرعى؛ لأنه يعلم أنه أعلم من غيره بمعنى الحرج وبعد الإجابة شبه كل منهما قلب الكافر بما سمع فتمت المشابهة وظهر المراد إذ كل من المشبه - قلب الكافر - والمشبه به - الحرجة - فيه معنى الضيق بيد أنه - الضيق - فى المشبه به - الحرجة - أظهر وأبين؛ لأنه محسوس وفى المشبه معقول، وبهذا التشبيه المجازى يربط الذهن فى يسر بين ضيق صدر الكافر وتبرمه من الحق، وحرمانه من معرفته، وضيق الشجرة المحاطة بحاجز من الأشجار فلا تصل إليها راعية أليفة ولا وحشية.

والاستعارة - هنا - تصريحية أصلية لجريانها فى اسم جنس على ما استقر عند البلاغيين من قواعد وأصول.

---

(١) شفاء العليل: (٢٢٧).

﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢].

وهذا وصف آخر أجراه الحكيم الخبير على من صد عن الدعوة واتبع هواه، وصار من جند الشيطان، فسواء عليهم أنذروا أم لم ينذروا لا يؤمنون. ولو كان من مات وقبر يسمع الدعاء سماع مستجيب لسمع هؤلاء دعاء الرسول:

لقد أسمعت لو ناديت حيا ... ولكن لا حياة لمن تنادي

وعلى هذا المنهج نزل الله - سبحانه - من دعى إلى الإسلام وأعرض عنه بمنزلة الميت، وفى هذا المعنى يقول العلامة ابن القيم:

«وقوله: «وما أنت بمسمع من فى القبور» فوصف الكافر بأنه ميت. وأنه بمنزلة أصحاب القبور»[1] فهذا تشبيه لجملة الكافر بجملة الميت. ثم قال مفصلا المعنى أروع تفصيل:

«فإذا مات القلب لم يبق فيه إحساس ولا تمييز بين الحق والباطل.. بمنزلة الجسد الميت، الذى لا يحس بلذة الطعام والشراب، ولا بفقدهما»[2]، وهذا تأويل مجازى - كما ترى - وإن لم يسمه المؤلف مجازا.

﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلالاً﴾ [يس: ٨].

هذا صدر الآية الثامنة من سورة «يس» وعجزها: ﴿فَهِيَ إِلَى الأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ﴾ [يس: ٨] وهى من أوصاف التنزيل الحكيم للمشركين، وقد حللها العلامة ابن القيم تحليلا بيانيا رائعا كل الروعة، لذلك نستعين على صدق ما قلنا بنقل كثير من عباراته التى أصاب بها المفصل فأجاد وأحسن، وأقنع وأمتع رحمة الله عليه:

فقد بدأ ببيان أصل المعنى المراد من قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلالاً..﴾ فقال: «قال الفراء: حبسناهم عن الإنفاق فى سبيل الله، وقال أبو عبيدة: منعناهم عن الإيمان بموانع»[3].

(١، ٢) شفاء العليل (٢٢٣) واستطرد المؤلف فبين لماذا وصف الله كتابه بأنه «روح» و«نور» وخرج كل هذا على التشبيه المجازى لأن القرآن تحيا به القلوب. وتهتدى البصائر فهو روح ونور. انظر نفس الموضع المشار إليه آنفا.

(٣) شفاء العليل: (٢٠٣)..

ثم أخذ مؤلفنا يوضح وجه الشبه أو الجامع بين المعنى المراد من الصورة المعبر بها عنه، ويستخرج أسرارها وغوامضها فيقول: «ولما كان الغل مانعا للمغلول عن التصرف والتقلب كان الغل الذى على القلب مانعا من الإيمان، فإن قيل: فالغل المانع من الإيمان هو الذى فى القلب، فكيف ذكر الغل الذى فى العنق[1]؟

قيل: لما كان عادة الغل أن يوضع فى العنق ناسب ذكر محله والمراد به القلب، كقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء: ١٣] قال أبو إسحق: وإنما يقال للشىء اللازم: هذا فى عنق فلان، أى لزومه كلزوم القلادة من بين ما يلبس فى العنق، قال أبو على: هذا مثل قولهم: طوقتك كذا، وقلدتك كذا. ومنه قلده السلطان كذا: أى صارت الولاية فى لزومها له فى موضع القلادة ومكان الطوق»[2].

حرص المؤلف أن يورد ما قاله علماء اللغة فى معنى الغل وكيف كانت العرب تستعمله فى مخاطباتها وما يريدونه من هذا الاستعمال. وغير خاف أن من نقل عنهم المؤلف كلهم نحو نحوًا بيانيًا فى الإيضاح، وأولو ذلك تأويلاً مجازيًا، فلقولهم؛ قلدتك كذا دلالة مجازية شبه فيها التكليف المنوط بالشخص بالقلادة. والجامع اللزوم كما قال أبو إسحق الذى ينقل عنه خطأ أنه ممن منع المجاز فى اللغة.

ثم يقول: «قلت: ومن هذا قولهم: قلدت فلانًا حكم كذا وكذا، فكأنك جعلته طوقًا فى عنقه. وقد سمى الله التكاليف الشاقة أغلالاً فى قوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فشبهها بالأغلال لشدتها وصعوبتها، قال الحسن: هى الشدائد التى كانت فى العبادة كقطع أثر البول، وقتل النفس فى التوبة.. وقال ابن قتيبة: هى تحريم الله سبحانه عليهم كثيرًا مما أطلقه لأمة محمد ﷺ. وجعلها أغلالاً لأن التحريم يمنع كما يقبض الغل اليد»[3].

(١، ٢) شفاء العليل: (٢٠٣).

(٣) شفاء العليل: (٣٠٣).

● **تعقيب:**

لم يخف العلامة ابن القيم شيئًا من موقفه من تجويز المجاز، وقد ساعده على ذلك ما أفصح عنه أقوال أئمة اللغة. فهاهم ومعهم ابن القيم قد أجمعوا على أنه لا أغلال حقيقة فى هذه الصورة وما ماثلها، وإنما تكاليف شاقة وقد نقلت الأغلال «الحديدية» من معناها الوضعى إلى معنى آخر بينها وبينه علاقة، وأن النقل كان على سبيل التشبيه، ولا تشبيه - هنا - حقيقى وإنما استعارة معتمدة على التشبيه وهى مجاز! فما الذى ننتظره منه أكثر من هذا؟!

إن مثله مثل من أنجب ولدًا ولكنه لم يسمه. فسماه آخرون. ووضع الاسم غير وجود المسمى. والاسم بدون مسماه لا شىء. ولكن المسمى قبل أن يوضع له الاسم موجود مستقل سواء سمى أو لم يسم.

ثم يواصل العلامة حديثه فيقول: «وقوله: فهى إلى الأذقان» قالت طائفة: الضمير يعود إلى الأيدى وإن لم تذكر، لدلالة السياق عليها. قالوا: لأن الغل يكون فى العنق فتجمع إليه الأيدى، ولذلك سمى: جامعه. وعلى هذا فالمعنى: فأيديهم أو إيمانهم مضمومة إلى أذقانهم. هذا قول الفراء والزجاج.

وقالت طائفة: الضمير يرجع إلى الأغلال، وهذا هو الظاهر، وقوله فهى إلى الأذقان: أى وأصله وملزوزة إليها، فهو غل عريض قد أحاط بالعنق حتى وصل إلى الذقن»[1].

● **وقفة مع هذا البيان:**

إن ما ذكره العلامة عن الطائفتين، وإن رجح هو القول الثانى فى عود الضمير إنما هو وترشيح للاستعارة؛ لأن فيه ملائمة لجانب المشبه به، وهو الأغلال دون المشبه، وهو التكاليف الشاقة أو الموانع المعنوية.

فسواء رجع الضمير إلى الأيدى، أو الأغلال فإن فيه تفصيلاً للصورة الحسية المشبه بها. ونذكر، ولا نمل هذا التذكير، أن العلامة ومن نقل عنهم من أئمة اللغة مجمعون على تشبيه الأمور الشاقة بالأغلال، وأن الأغلال نقلت من موضوعها اللغوى إلى هذا

---

(١) شفاء العليل: (٢٠٤).

المعنى المجازى، وهذه من أكبـر الدلائل على أصالة المجاز، وإقرار العـلامة ابن القيم بوروده لا فى اللغة فحسب، ولكن فى أرفـع الكلام وأقدمه، وهو القرآن الكريم وأن هذا ليس تقولاً على الله بما لم يقل كما ذهب ابن القيم من قبل وهو يتصدى لمجوزى المجاز، ولو كان هذا كذبًا على الله لكان هو من أبـعد الناس عنه. ثم يواصل العلامة الكلام فى الكشف عن دقائق هذه الصورة فيقول: «وقوله: فـهم مقمحون» قال الفراء والزجاج: المقـمح هو الغاض بصره بعد رفـع رأسه. ومعنى الإقمـاح فى اللغة: رفع الرأس وغض البصر. يقال: أقمح البعير رأسه وقمح. وقال الأصمعى: بعير قامح إذا رفع رأسه عن الحوض ولم يشرب. قال الأزهرى: لما غلت أيديهم إلى أعناقهم رفعت الأغلال أذقانهم ورءوسهم صعدا، كالإبل الرافعة رءوسها»[1].

هذا كله حق وصواب، وقد استثمره العلامة ابـن القيم فى الكشف عن جانب دقيق فى الصورة المشـبه بها، ومهـد لهذا بإيراد سؤال ثم أجاب فقـال رحمه الله: «فإن قيل: فما وجه الشبه بين هذا وبين حبس القلب عن الهوى والإيمان؟

قيل: أحسن وجه وأبينه. فإن الغل إذا كان فى العنق واليـد مجموعة إليه منع اليد من التصرف والبطش. فإذا كان - أى الغل - عريضًا قد ملأ العنق ووصل إلى الذقن منع الرأس من تصويبه، وجعل صاحبه شاخص الرأس منتصبه لا يستطيع له حركة».

• وقفة مع هذا التفصيل:

إن العلامة ابن القيم قد تقمص روح الإمام عبد القاهر الجرجانى فحلل الصورة التشبيـهية تحليلاً رائعًا ممتعًـا ومقنعًا كما ترى. حللها بذوق البـلاغى الخبير بمرامى الكلام وإيحاءاته وظلاله. وفى تصريحه بوجه الشبه إقرار قاطع لا بتجويز المجاز، ولكن بأنه أحد الوسـائل ذات الخطر فى فهم البيان وإدراك مـا غمض من أسراره. ولو لم يكن فى حـر كلام ابـن القيم إلا هذا الموضع لكـفى به دليلاً على إقـراره بالمجـاز، وإن هذا هو مذهبـه وإن أنكره فى مـواطن أخـرى لأسبـاب ومبـررات سنعرض لها بعد قليل. وبقى علينا أن نعرض ورود المجاز صريحًا فى حر كلامه، ثم نخلص إلى الأسباب التى حملته - رحـمه الله - على الجمع بين العمل بالمجاز وبين إنكاره. وهذا أمر يدعو للتساؤل.

---

(١) شفاء العليل (٤٠٢) وانظر فى هذا المعنى: المفردات للراغب ومعـجم مقاييس اللغة مـادة «غل» وأساس البلاغة.

• الدليل الثالث: ورود المجاز صريحًا فى حر كلامه:

نقصد بورود المجاز صريحًا بلفظه ومعناه أن المؤلف تخطى فيه مرحلة التأويل إلى ذكر الاسم «المجاز» ونقصد بلفظه ومعناه أنه ذكر المجاز مصرحًا به مريدًا منه معناه الاصطلاحى لا معنى غيره مثل «المجاز» مضافًا إلى «ذى» مثلاً إحدى أسواق العرب فى الجاهلية، ولم يرد منه الطريق لأنه يسمى مجازًا.

ونقصد بحر كلامه أو كلامه الحر أنه لم يذكر المجاز مجاراة للقائلين به رادًا عليهم أو محاكيًا قولهم به، ولذلك لن نذكر ما ورد منه فى الوجوه الاثنين والخمسين التى ذكرها فيما تقدم ليجادل المجازيين ويبطل قولهم وهذا المقياس هو الذى راعيناه من قبل مع الإمام ابن تيمية حين ذكرنا ورود المجاز عنده صريحًا بلفظه ومعناه فى حر كلامه.

ومما يدخل معنا فى «حر كلامه» ما ذكره حكاية عن غيره مرتضيًا له ولم يرده أو يحترس أى احتراس يفيد أنه مجرد محاك. إذا اتضح هذا نقول: لقد ورد المجاز بالضوابط المذكورة كثيرًا عند الإمام ابن القيم، ومن ذلك.

• كلام ذكره عن السهيلى وناقشه فى بعض آرائه وسكت عن نقاشه فى المجاز، فصار مسلمًا به والسكوت واحدة من علامات الرضا. وإليك النص كاملاً:

• قولهم للفعل مصدر هو مجاز:

«قولهم للضرب ونحوه مصدر إن أريد بحروف مصدر: مصدر صدر يصدر مصدرًا فهو يقوى قول الكوفيين أن المصدر صادر عن الفعل مشتق منه، والفعل أصله، وأصله على هذا صادر، ولكن توسعوا فيه كصوم.. فى صائم وبابه. قال السهيلى هو على جهة المكان استعارة، كأنه الموضع الذى صدرت منه الأفعال. قلت: كأنه يعنى مصدورًا عنه لا صادرًا عن غيره. قال: ولابد من المجاز على القولين. فالكوفى يحتاج أن يقول: الأصل صادر فإذا قيل: مصدر قدر فيه حذف. أى ذو مصدر، كما يقدر فى صوم وبابه. ونحن نسميه استعارة من المصدر الذى هو المكان»[1].

---

(١) بدائع الفوائد: (١- ٣٠).

• وقفة قصيرة:

فى حكاية العلامة ابن القيم لكلام السهيلى هنا لم يبد أى اعتراض على المجاز الذى ذكره السهيلى مرة، ولا على الاستعارة التى ذكرها مرتين. مع العلم أن العلامة ناقشه مرتين - هنا - فى غير المجاز وغير الاستعارة. ومن يفهم من هذا أنه مقر بالمجاز لم يكن مخطئًا.

• ومع السهيلى مرة ثانية:

ووقف العلامة وقفة ناقدة لكلام أورده السهيلى مرة ثانية حول أن يضاف إلى الله - سبحانه - ما يوهم التشبيه. وكرر السهيلى لفظ المجاز مرات فلم ينقده فيه العلامة وإنما نقده فى معان أخرى لا صلة لها بنفى المجاز، وكلام السهيلى طويل فى هذا الشأن، وتعقب ابن القيم طويل مثله. ولذلك سنجتزئ مما قال بما قل ودل يقول ابن القيم ناقلاً كلام السهيلى: «قال السهيلى: إذا علمت هذا فاعلم أن العين أضيفت البارى فى قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] حقيقة لا مجازاً كما توهم أكثر الناس؛ لأنه صفة فى معنى الرؤية والإدراك. وإنما المجاز فى تسمية العضو بها، وكل شىء يوهم الكفر والتجسيم فلا يضاف إلى البارى تعالى لا حقيقة ولا مجازاً... ألا ترى كيف لم يضف سبحانه إلى نفسه ما هو فى معنى عين الإنسان كالمقلة والحدقة حقيقة ولا مجازًا نعم، ولا لفظ الإبصار؛ لأنه لا يعطى معنى البصر والرؤية مجردًا ولكنه يقتضى مع معنى البصر معنى التحديق والملاحظة ونحوهما»[1].

• نقد ابن القيم لكلام السهيلى:

نقد ابن القيم كلام السهيلى هذا من عدة وجوه، واستدرك عليه بعض الاستدراكات، وهو محق فيها، أعنى ابن القيم. وعزا مذهبه هذا إلى أنه نقله عن المعتزلة. ولكن لم يخطئه فى استعماله المجاز مع أنه ورد فى كلامه هذا أربع مرات[2].

---

(١) ينظر بدائع الفوائد (٢- ٣) ويفهم من كلام السهيلى أن العين حقيقة فى «الرؤية والإدراك» مجاز فى العضو. وهو موافق لمذهب من يقول: إن هذه الصفات حقيقة فى الخالق مجاز فى المخلوق.

(٢) بدائع الفوائد: (٢، ٣، ٤).

ومعنى هذا: أن العلامة ابن القيم لم ينازع السهيلى فى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز. فهذا - عنده - أمر مسلم. وسيأتى له شواهد من كلامه لا تقبل جدلاً ولا مكابرة.

ثم يستأنف حكاية كلام السهيلى فيقول: «ثم نعود لكلامه. قال: وكذلك لا يضاف إليه سبحانه وتعالى من آلات الإدراك الأذن ونحوها؛ لأنها فى أصل الوضع عبارة عن الجارحة لا عن الصفة التى هى محلها. فلم ينقل لفظها إلى الصفة - أعنى السمع - مجازًا ولا حقيقة، إلا أشياء وردت على جهة المثل بما يعرف بأدنى نظر أنها أمثال مضروبة نحو «الحجر الأسود يمين إلى فى الأرض» -«وما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن» مما عرفت العرب المراد به بأول وهلة. قال: وأما اليد فهى عندى فى أصل الوضع كالمصدر عبارة عن صفة لموصوف. قال:

يديت على ابن خضخاض بن عمرو ... بأسفل ذى الحداة يد الكريم

فيديت فعل مأخوذ من مصدر لا محالة. والمصدر صفة موصوف، ولذلك مدح - سبحانه - بالأيدى مقرونة مع الأبصار فى قوله: ﴿أُوْلِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص: ٤٥] ولم يمدحهم بالجوارح؛ لأن المدح لا يتعلق إلا بالصفات لا بالجواهر»[1].

• نقد ابن القيم لهذا الكلام:

يذهب الإمام السهيلى - هنا - إلى أن المراد باليد مضافة إلى الله - سبحانه - معنى المصدر أو هى مصدر: يديت يدًا، بناء على القاعدة التى ذكرها من أن الجوارح والأعضاء لا تضاف إلى الله. ولم يرتض العلامة ابن القيم هذا الوجه ورد على السهيلى كلامه بأن «اليد» ليست مصدرًا وتضمن نقده حقيقتين مهمتين جدًا بالنسبة إلى ما نحن بصدده. أولاهما هى قوله: «قلت: المراد بالأيدى والأبصار -هنا -: القوة فى أمر الله، والبصر بدينه. فأراد أنهم من أهل القوى فى أمره والبصائر فى دينه، فليست من يديت إليه يدًا فتأمله».

---

(١) بدائع الفوائد: (٢، ٣، ٤).

• وقفة مع هذه الحقيقة:

الإمام ابن القيم، ومن قبله شيخه الإمام ابن تيمية يمنعان فى منهجهما الجدلى النظرى أن تطلق اليد ويراد بها القدرة أو النعمة. ويقولان إن هذا هو مذهب السلف.

وهنا يقرر العلامة ابن القيم أن المراد هى «الأيد والأبصار» فى الآية الكريمة أنهما ليستا مصدراً ولا عضوين، بل القوى والبصائر. وهذا اعتراف منه صريح وحر بما يقوله خصومهم المجازيون، فانهدم كل جدل تقدم من ابن القيم فى هذا المجال. وثبت أنه من المجوزين لا من المانعين.؟!

وهذا من أقوى الدلائل التى نتمسك بها على أن لابن القيم - كشيخه - مذهبين فى المجاز:

أحدهما: جدلى نظرى هو فيه من أشد الناس منعًا للمجاز.

وثانيهما: سلوكلى عملى هو فيه من أوضح الناس إقراراً وتجويزاً.

أما الحقيقة الثانية التى اشتمل عليها نقده، فهى أنه لما قرر أن الأيد هنا بمعنى القوى استشعر اعتراض معترض حاصله: وهل كان العرب يفهمون من «الأيد» هذا الفهم، وإذا لم يكونوا يفهمون فكيف خوطبوا بما لم يعلموا؟!

ويجيب على هذا الاعتراض بأن العرب سواء من آمن منهم، ومن بقى على كفره كانوا يفهمون هذا المعنى. والدليل أن أعداء الدعوة كانوا لها بالمرصاد فلولم يكونوا يعلمون بهذا المعنى وأنه لا تلزم منه مشابهة الخالق لخلقه لقالوا لصاحب الدعوة: زعمت أن الله ليس كمثله شيء فكيف أثبت له يداً وجارحه؟

ثم يقول بالحرف الواحد: «ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر علم أن الأمر كان فيها عندهم جليًا لا خفيًا. وأنها صفة سميت الجارحة بها مجازًا، ثم استمر المجاز فيها حتى نسيت الحقيقة. ورب مجاز كثر واستعمل حتى نسى أصله»[1].

---

(١) بدائع الفوائد: (١- ٤، ٥).

• **غنى عن التعليق:**

هذا النص بوضوحه غنى عن التعليق، استعمل فيه العلامة المجاز فى حر كلامه ولم ير فيه أية غضاضة أو تقولا وكذبا على الله. وإن كانت بينه وبين غيره مخالفة فهى ليست فى المجاز يكون أو لا يكون. ولكن غيره يقول: اليد حقيقة فى العضو مجاز فى القدرة والنعمة. وهو يقول: حقيقة فى القدرة والنعمة والقوة، ومجاز فى العضو. فالمجاز موضع اتفاق بين الفريقين، وإنما الخلاف أين يقع المجاز هنا فى العضو الجارحة أم فى لازم معناه.

فمن الذى يجرؤ أن يقول بعد هذا: إن العلامة ابن القيم منكر للمجاز وليس له فيه مذهب آخر؟!

• **والمجاز أيضًا:**

أورد المؤلف ابن القيم كلامًا آخر للسهيلى حول إضافة العين لله سبحانه. قال فيه إن المراد من العين الرعاية والكلاءة فى قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] وفى قوله تعالى لنوح: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧].

والعلامة ابن القيم لم يرفض ما قرره السهيلى من معانٍ مجازية فى العين والأعين، وهذا دليل على اعتماده عنده، وإنما أخذ على الإمام السهيلى أنه لم يهتد لسر الإفراد فى «على عينى» والجمع فى «بأعيننا».

«معطل» كما قال هذا فى الرد على المعطلة.

فلو كان غير مقر بالمجاز لرد ما قاله السهيلى، ولإعتبره معطلاً من المعطلة كما سبق فى الرد عليهم.

وهذا يدل على أن الحملة على التأويل المجازى وعلى المجاز التى شنها المؤلف فى الوجوه الخمسين المتقدمة كان لها سبب طارئ عنده مثل شيخه وليس إنكار المجاز أصيلاً عندهما.

ونراه فى غضون كلامه - هنا - يقر بالمجاز مرة أخرى، وذلك عند الحديث عن قوله تعالى: ﴿ وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴾ [طه: ٤١] فقال فى معنى النفس: «وأما النفس فى أصل موضوعها إنما هى عبارة عن حقيقة الوجود، دون معنى زائد، وقد استعمل أيضًا من لفظها النفاسة والشىء النفيس، فصلحت للتعبير عنه سبحانه وتعالى بخلاف ما تقدم من الألفاظ المجازية..»(١).

لقد أقر العلامة هذا الكلام ولم يعترض عليه. فدل هذا على صحته عنده.

• تجاوز حد الرضا إلى الإعجاب:

قلنا إن الإمام العلامة ابن القيم لم يعترض على إيراد المجاز فى كلام الإمام السهيلى، بل إنه جاراه فى القول فى مسألة استعمال اليد بمعنى القوة والإبصار بمعنى البصيرة. وقد مر نصه فى ذلك منذ قليل.

والواقع أن العلامة ابن القيم لم يقف عند حد الرضا بكلام الإمام السهيلى فى المجاز، كما لم يقف عند حد مجاراته له فيه، بل تعدى هذا إلى ما هو أبعد منه وأرسخ. تعداه إلى حد الإعجاب به والثناء عليه فى عبارات هى أقطع ما تكون فى الدلالة على المراد منها.

فمرة قال: «وهذا من كلامه من المرقصات (؟!) فإنه أحسن فيه ما شاء»(٢).

أليست هذه العبارة إعجابًا وأى إعجاب. ومع هذا نراه يأتى بما هو أبين منها على الإعجاب وحسن الثناء، وهو قوله فى نهاية عرضه لكلام الإمام السهيلى والتعليق عليه: «فتأمل ذلك فإنه من المباحث العزيزة الغريبة التى يثنى على مثلها الخناصر»؟!(٣).

أفبعد هنا يرتاب مرتاب فى أن الإمام ابن القيم ممن يقرون بالمجاز فى دخيلة أنفسهم، وأجروه دررًا غوالى على ألسنتهم، ودبجوه جليًا ناصعًا بأقلامهم؟

---

(١) بدائع الفوائد: (١- ٦). (٢) بدائع الفوائد: (١- ٧).
(٣) نفس المصدر: (١- ٨).

- **دعاء العبادة. ودعاء المسألة:**

ومن المواضع التى أكثر فيها العلامة ابن القيم من ذكر المجاز فى حر كلامه ما عرف عنده وعند شيخه من قبل الإمام ابن تيمية بدعاء العبادة، ودعاء المسألة فعند الشيخ وتلميذه أن الدعاء نوعان: دعاء عبادة. ودعاء مسألة، واستجابة دعاء العبادة تكون حاصلة بالإثابة عليها ودعاء المسألة تكون استجابته بإعطاء الداعى مطلوبه وقد ذهب الشيخ الإمام ابن تيمية من قبل[1] إلى أن كلا من النوعين قد يتضمنهما لفظ واحد، فدعاء العبادة قد يتضمن دعاء المسألة. وقد أفاض الإمام ابن تيمية فى هذا الموضع المشار إليه.

وجاء تلميذه من بعده يردد مذهب شيخه باللفظ والمعنى. وفى غضون كلامه أورد المجاز مرتين ولم يعترض عليه، بل إن السياق يدل دلالة قطعية على إقراره به. وهذا نصه: «فعلم أن النوعين متلازمان - يعنى دعاء العبادة ودعاء المسألة - فكل دعاء عبادة مستلزم لدعاء المسألة، وكل دعاء مسألة متضمن لدعاء العبادة وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] يتناول نوعى الدعاء وبكل منهما فسرت الآية: قيل: أعطيه إذا سألنى، وقيل: أثيبه إذا عبدنى. والقولان متلازمان وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك فى معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه. بل هذا استعمال له فى حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعًا.. وأكثر ألفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدًا من هذا القبيل»[2].

- **معنى هذا الكلام:**

ليس لهذا الكلام من معنى سوى الإقرار بالمجاز مثل الإقرار بالمشترك المعطوف عليه. وإنما النزاع هو مجرد مناقشة فى المثال بأنه ليس من المشترك ولا من المجاز. وبقى المشترك والمجاز بعيدين عن كل إنكار. وهذا لا يخالف فيه منصف وطبق نفس الفكرة على قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٨]

(١) انظر المبحث الخاص بابن تيمية من هذه الدراسة.

(٢) بدائع الفوائد: (١- ٣).

فقد «فسر الدلوك بالزوال وبالغروب. وقال: وحكيا قولين فى كتب التفسير. وليسا بقولين، بل اللفظ يتناولهما معًا. فإن الدلوك هو الميل. ودلوك الشمس ميلها. ولهذا الميل مبدأ ومنتهى. فمبدؤه الزوال ومنتهاه الغروب، فاللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار لا تناول المشترك لمعنييه، ولا اللفظ لحقيقته ومجازه»[1].

فهذا كذاك. مناقشة فى المثال لا فى المجاز كائن أو غير كائن، أو هما منازعة فى بعض الفروع، والنزاع حول بعض الفروع لا يتطرق إلى الأصول وهذا موضع اتفاق بين النظار والباحثين.

• منازعة فى مثال آخر:

فى مباحث الأصوليين عرضنا فى إيجاز مسألة مهمة، وهى هل المصطلحات الشرعية كالصلاة والحج والصوم نقلها الشارع من المعنى اللغوى إلى المعنى الشرعى مراعيًا للعلاقة بين المعنيين الشرعى واللغوى.؟ أم نقلها نقلاً مبتوت الصلة بمعانيها اللغوية.؟

وتقدم أن فى هذه المسألة ثلاثة مذاهب: أحدها عرف بأنه مذهب المعتزلة، وهو أن الشارع استأنف وضعها فهى حقائق شرعية خالصة.

والثانى أن الشارع نقلها مراعيًا التشابه بين المعنيين، فهى وإن كانت حقائق شرعية لأن الشرع أضاف إليها شرائط لا تراعى فى المعنى اللغوى فهى مجازات فى عرف اللغة.

والثالث أنها نقلت غير مراعٍ فيها المعنى اللغوى. ورد هذا المذهب بأن فيه تعطيلاً للألفاظ[2].

وقد تناول العلامة ابن القيم هذه المسألة وأدلى فيها بدلوه، فقال: «وهذا التقرير نافع فى مسألة الصلاة، وأنها هل نقلت عن مسماها فى اللغة فصارت حقيقة شرعية منقولة، أو استعملت فى هذه العبادة مجازًا للعلاقة بينها وبين المسمى اللغوى؟ أو هى باقية على الوضع اللغوى وضم إليها أركان وشرائط؟

---

(١) بدائع الفوائد: (٣- ٣).

(٢) انظر (٤٩) من هذه الدراسة.

وعلى ما قررناه لا حاجـة إلى شىء من ذلك، فإن المصلى من أول صلاته إلى آخرها لا ينفك عن دعاء. إمـا دعاء عبادة وثناء، أو دعـاء طلب ومسألة وهو فى الحالين داع. فما خرجت الصلاة عن حقيقة الدعاء»[1].

• وقفة مع كلام العلامة:

ما قاله العلامة ابن القيم لا يصادر ما قاله سابقوه. وكل ما فى الأمر أنه أضاف إلى المذاهب الثـلاثة المتقـدمة مـذهبًا رابـعًا. ولكن العـلامة نسى أو تناسى أمـرًا عظيمًا، وهو أن الصلاة ليست كلها دعـاء، والعبادة أعم من الدعاء فمنها الدعاء، ومنها غير الدعاء. فـدلالة الصلاة على الدعاء تضمنية وليست مطابقية. فتـسميتها دعاء تسمية الشىء ببعضه، وهذا مجاز مرسل عند البلاغيين.

وعلى أية حال فإن هذا نزاع فى المثال لا فى حقـيقة المجاز وهذا هو الذى نعول عليه فى هذه النقول.

• الصفات بين الخالق والمخلوق:

ومما ورد فيه المجاز دون اعتراض منه مسألة الصفات بين الخالق والمخلوق كالحى والسميع والبصير، فقد ذكر فيها ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها حقيقة فى العبد مجاز فى الرب. وقال: إن هذا أخبث المذاهب.

والثانى: حقيقة فى الرب مجاز فى العبد. ولم يذم هذا المذهب كما ذم الأول.

والثالث: أنها حـقيقـة فى الرب والعبد، وقال إن هـذا مذهب أهل السنة وهو أصح المذاهب[2].

وهذا مثل سابقه لم ينكـر فيه المجاز أصلاً. ففيه اعـتراف ضمنى به عنده وعند أهل السنة.

• تقرير مذهب أهل السنة:

ويرد المجـاز فى حر كـلام الإمام ابـن القيم فى تقـرير مـذهب أهل السنة فى الصفات. وهذا من خلال كلام طويل نقتصر على موطن الشاهد منه.

---

(١) بدائع الفوائد: (٣- ٦).

(٢) نفس المصدر: (١- ١٦٤).

• **القدر عند أهل السنة:**

يقول العلامة ابن القيم فيه: «والقدر عندهم قدرة الله تعالى وعلمه، ومشيئته. وخلقه، فلا تتحرك ذرة فما فوقها إلا بمشيئته وعلمه وقدرته. فهم المؤمنون بلا حول ولا قوة إلا بالله، على الحقيقة إذا قالها غيرهم على المجاز»[1].

• **قدرة الله وقدرة العبد عند أهل السنة:**

وفيها يقول العلامة: «.. وهو الهادى والعبد المهدى، وأنه المطعم والعبد هو الطاعم، وهو المحيي المميت، والعبد الذى يحيا ويموت. ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازًا»[2].

• **وقفة من هذين القولين:**

من فضول القول أن نشير - هنا - إلى أن كلام العلامة ابن القيم إنما هو مناقشة فى الفروع. فيروى عن أهل السنة أنهم يثبتون الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق على الحقيقة فى كلتا الجهتين. فليست هى حقيقة فى جهة مجازًا فى أخرى. وهو المذهب الثالث الذى أشرنا إليه من قبل أما المجاز نفسه فلم ينازع فيه. بل السياق نفسه دليل على إقراره به. فمعنى إثبات هذه الصفات عند أهل السنة على الحقيقة أن مقابل الحقيقة هو المجار. وإلا لما احتاج إلى أن ينص على الحقيقة لأن الأشياء إنما تتميز أكمل تميز بأضدادها.

• **وعند نفاة الأسباب:**

وتعرض لذكر المجاز فى حر كلامه عند رده على نفاة الأسباب.

ونفاة الأسباب هم الجبرية[3] الذين ينفون أسباب الأفعال ويقولون إن الله - وحده - هو الفاعل المختار المنفرد بالخلق والتأثير. فالطعام لا يشبع، والماء لا يروى، والنار لا تحرق، والسيف لا يقطع، وليست هى أسبابًا مؤثرة رتب الله عليها آثارها عند ملاقاتها ويقولون هذا هو التوحيد؟

(١، ٢) شفاء العليل: (١١٥).

(٣) انظر الفرق بين الفرق ومقالات الإسلاميين.

يشنع عليهم العلامة ابن القيم، ويقول فى ختام فصل عقده فى الرد عليهم: «فسمى الله - سبحانه - هذه كلها أسبابا، لأنها كانت يتوصل بها إلى مسمياتها، وهذا كله عند نفاة الأسباب مجاز لا حقيقة له، وبالله التوفيق»[1].

• تعقيب قصير:

أقول. ونحن نضم هذا النص إلى ما سبق من نصوص مماثلة أطلق فيها العلامة ابن القيم المجاز فى سياق لا يفهم منه الإنكار، وإنما يفهم من الإقرار، بدليل قوله مقابلا له: «لا حقيقة له» فهم منازعون فى تسمية الأسباب مجازا، وهى عند العلامة حقيقة، ومن يفهم من هذه النصوص غير هذا المعنى فقد حاد عن الصواب.

• نص قاطع لكل حيلة:

وبقى لدينا نص قصير، آثرنا أن نذكره فى ختام هذا المبحث لأنه قاطع الدلالة على تجويز ابن القيم للمجاز وأنه مقر به كأى مقر آخر، وفى هذا النص يقول بالحرف الواحد:

«المجاز والتأويل لا يدخلان فى النصوص، وإنما يدخلان فى الظاهر المحتمل له، وهنا نكته ينبغى التفطن بها، وهى أن كون اللفظ نصا يعرف بشيئين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعا، كالعشرة.

والثانى: اطراد استعماله على طريقة واحدة فى جميع موارده، فإنه نص فى معناه لا يقبل تأويلات ولا مجازا، وإن قدر تطرق ذلك إلى بعض أفراده، وصار هذا بمنزلة الخبر المتواتر لا يتطرق احتمال الكذب إليه وإن تطرق إلى كل واحد من أفراده بمفرده وهذه عصمة نافعة تدلك على خطأ كثير من التأويلات السمعيات التى اطرد استعمالها فى ظاهرها، وتأويلها والحالة هذه غلط فإن التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذا مخالفا لغيره ومن السمعيات فيحتاج إلى تأويله لتوافقها،

---

(١) شفاء العليل (٣٩٩) وفى موضع آخر ينفى ان تكون هذه استعارات ولم ينكر الاستعارة من حيث إنها استعارة.

فأما إذا اطردت كلها على وتيرة واحـدة صارت بمنزلة النص وأقوى، وتأويلها ممتنع فتأمل هذا»[1].

• ألست معى؟

أفلست معى فيمـا فهمت، أليس هذا كلام مقر بالمجاز، مـدل فيه بدلوه، فـهو لم يحك هذا عن غيـره، وإنما صدر عنه وهو حر مـختار، فـهو ليس مجرد مـقر بالمجاز، وإنما مشـرع له، ومسهم فى بعض أصوله وقواعـده، فأين دعوى الإنكار المطلق من هذا؟!

وفى نهاية هذه الجـولة بقيت أمامنا لقطة ذات شـأن، آثرنا أن نضعها فى خـتام الجولة؛ لأن فيها تصديقا لكل مـا تقدم من دلائل مختلفة على أن الإمام ابن القيم كان مقرا بالمجاز.

وفى هذه اللقطة يقول الإمام العلامة تحت عنوان بارز هو:

• فائدة:

من ادعى صـرف لفظ عن ظاهره إلى مـجـازه لم يتم له ذلك إلا بعـد أربعـة مقامات:

أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة.

الثانى: بيان صـلاحيـة اللفظ لذلك المعنى الذى عينه، وإلا كـان مفـتريا على اللغة.

الثالث: بيان تعيين ذلك المحمل إن كان له عدة مجازات.

الرابع: الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة فمن لم يقم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعـوى باطلة. وإن ادعى مجرد صرف اللفظ عن ظاهره ولم يعين له محملا لزمه أمران:

أحدهما: بيان الدليل الدال على امتناع إرادة الحقيقة.

---
(١) بدائع الفوائد: (١-١٥).

والثاني: جوابه عن المعارض[1].

• تعقيب مهم:

هذا النص يعتبر وثيقة من أبرز الوثائق على أن الإمام ابن القيم كان مقرا بالمجاز، بل لم يكن مجرد مقر، وإنما كان ممن أسهم فى وضع قواعد المجاز بدليل هذا النص والذى قبله.

احتمال بعيد... وجوابه معلوم:

قد يقول قائل: إن سلم لكم الاستشهاد بما نقلتموه عن الإمام ابن القيم من قبل، فلن يسلم لكم الاستشهاد بهذا النص؛ لأن الإمام قال: «من ادعى صرف كذا» فهو يسمى هذا ادعاء. وهذا كلام يصدر عن منكر لا عن مقر.

والجواب:

هذا الاحتمال بعيد عن التصور عند من يدرك مرامى الكلام ومقاصد المتكلمين، فالإمام ابن القيم لا يفهم من كلامه هذا أنه منكر للمجاز. ودليلنا نفى القول الذى ورد فى الاحتمال، وهو: «من ادعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه» فكلامه منصب على لفظ غير معين ومعلوم أن الصرف عن الظاهر لا يدخل كل الألفاظ بل يدخل بعضها دون بعض، وإلا لادعينا أن اللغة كلها مجاز ولضاعت الحقيقة، وهذا قول فاسد.

والعلامة ابن القيم ممن يعرفون ماذا يقولون، وماذا يعنون مما يقولون، ولو كان قصده إنكار المجاز - هنا - فقال:

«من ادعى صرف الألفاظ، أو صرف اللفظ. فيخرج بالإنكار من الجزئيات إلى الكليات».

ولكنه لم يقل غير: من ادعى صرف لفظ. يعنى: أى لفظ. وهذا كلام صادق؛ لأن من يقول هذا اللفظ مجاز طولب بما صوره العلامة ابن القيم، فإن

(١) بدائع الفوائد: (٤-٢٠٥).

بين ما طولب به كان كلامه صحيحا، وسلمنا له بصحة الصرف من الحقيقة إلى المجاز.

وإن لم يبين لم نسلم له مع اعترافنا بأن الحقيقة حقيقة فى مواضعها والمجاز مجاز فى مواضعه غير منكرين لواحد منهما.

السؤال الخاتم:

وصلنا الآن إلى السؤال الخاتم، فقد عرفنا أن الإمام ابن القيم قد أنكر المجاز من خلال أكثر من خمسين وجها.. ثم نقلنا عنه تأويلات مجازية وردت فى كلامه مرات، وذكرنا صورا متعددة لورود المجاز فى حر كلامه صريحا بلفظه ومعناه بل إنه احتج به مرات فى أخطر القضايا العقدية، وهى مسألة الصفات، فكيف يفسر هذا التناقض فى أعمال علم من أعلام الأمة، وشامخ من أبرز شوامخها؟!

والجواب فى إيجاز:

ليس لهذه الظاهرة من تفسير إلا ما فسرنا به سلوك شيخه من قبل، الإمام أحمد بن تيمية.

فالرجلان مقران بالمجاز، وإنما أنكراه فى مواقف طارئة غير أصيلة لما رأيا مصلحة فى إنكاره، أنهما أرادا أن يحدا من فوضى التأويل التى وصلت عند بعض الطوائف إلى حد التعمية والإلغاز، وعبث بعض رءوس تلك الطوائف بحرمة النصوص وكادوا يفقدون الناس الثقة فى ظواهر الألفاظ والتراكيب ودلالاتها، وقد عرضنا من قبل نماذج منها، وبخاصة تفسير محيى الدين بن عربى، من رءوس الصوفية، وبعض غلاة الشيعة، الذين أساءوا إلى أقدس النصوص وهو القرآن الكريم، فالذين كذبوا نوحا صاروا بفوضى التأويل كراما بررة، وبقرة بنى إسرائيل المأمور بذبحها صارت عائشة أم المؤمنين؟!

والذين خاضوا فى تأويل الصفات الإلهية أتى بعضهم بالأعاجيب هذه الظواهر هى التى حملت الشيخين الجليلين على أن ينكرا المجاز وإن كانا مقرين به، وهما

فقيهان بارزان، وسد الذرائع عند الفقهاء وبخاصة المجتهدين منهم سلاح ماض فى وقف الأخطار ودرء الفتن والمفاسد.

والإمام ابن القيم قد تصدى لهذه الفرق، وأرل صواعقه على الجهمية والمعطلة، ثم جمع الجيوش الإسلامية لغزو المعطلة والجهمية. والمجاز ليس عقيدة حتى يرمى منكرها بالفسق أو الكفر.

وتقييد المباح إذا دعت إليه ضرورة مباح. هذا هو الذى اعتقدناه وندين الله به، وهو أسلم منهج يفسر به موقف هذين الشيخين الجليلين، هما مقران بالمجاز، نعم ما فى ذلك من شك، ثم أنكراه، نعم ما فى ذلك من شك؟ ولكن الفرق كبير بين إقرار هو الأصل، وإنكار اتخـذ وسيلة لدفع ضرر، وسـدا لمنافذ خطر ومن يدعى غير ذلك فعليه الدليل، وفوق كل ذى علم عليم.

****

المبحث الثانى:

منع جواز المجاز؟!

٢- الشيخ الشنقيطى[١]

هو واحد من فضلاء وعلماء الأمة فى العصر الحديث. ومن سيرته تعلم أنه كان عصاميا فى تحصيل العلم، وقد أعانه على هذا نبوغ مبكر وعناية أسرته به، فهو لم يتخرج فى جامعة، ولم ينتظم فى سلك التعليم النظامى، وكثير من العلوم التى برز فيها ليس له فيها أستاذ غير نفسه، وقد كتب الله له حظا وفيرا من السعادة، فمكن له البقاء فى الأرض المقدسة، وجاور سيد المرسلين ﷺ، وتولى التدريس بالمسجد النبوى، ثم بالرياض عاصمة المملكة العربية السعودية، ثم بالجامعة الإسلامية... وله مؤلفات لها كل تقدير واحترام، ومن أهمها فيما نرى كتابه العظيم: «أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن»، ويقع فى عشرة أجزاء كبار وضع المؤلف منها سبعة، ثم وافته المنية فأكمله أحد تلاميذه متبعا فى التكميل نفس المنهج الذى سار عليه شيخه من قبل، والكتاب عظيم الفائدة فريد فى بابه، بدت فيه روح الفقيه المفسر الأصولى فكان رحمه الله أصوليا حاذقا، ومناظرا ماهرا، وأديبا ذواقة[٢]، ومن مؤلفاته رسالة صغيرة الحجم دعاها:

«منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعجاز».

وعنوانها دال على موضوعها، فقد ذهب فيها الشيخ رحمه الله إلى إنكار المجاز فى اللغة، وفى القرآن الكريم، مترسما خطى الإمام أحمد بن تيمية وتلميذه

---

(١) هو محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطى يتصل نسبه بقبيلة ضمير العربية ولد عام ١٣٠٥هـ بموريتانيا الإسلامية، وتلقى تعليمه على طريقة القدماء من أفراد أسرته وعلماء موريتانيا، وتولى التدريس بالمسجد النبوى والرياض والجامعة الإسلامية وتوفى عام ١٣٩٣ هـ بمكة المكرمة.

(٢) انظر ترجمته فى الأضواء (الجزء العاشر).

العلامة ابن القيم. وإنكاره لمنع المجاز فى القرآن أشد وأعنف من إنكاره إياه فى اللغة.

والرسالة مطبوعة فى نهاية الجزء العاشر من أضواء البيان، وقد طبعت قبله منفصلة، وتقع فى قرابة أربع ملازم من القطع الكبير، وأرقام صفحاتها منفصلة عن الترقيم الموضوع لأجزاء الأضواء، ويغلب عليها المنهج الجدلى ممتزجا باصطلاحات الأصوليين.

• الشنقيطى وإنكار المجاز:

مما تقدم يتضح أن الشيخ الشنقيطى منكر للمجاز، بل هو أشهر من كتب من علماء العصر بحثا مستقلا فى إنكار المجاز. متبنيا المذهب الجدلى النظرى الذى تعرفنا عليه بأدلته القاطعة عند كل من الإمامين ابن تيمية وابن القيم.

وكان من المسلم به أن نضرب عنه صفحا؛ لأنه أقام إنكاره هذا على ما كتبه الإمامان من قبل، وها نحن قد فرغنا من نقد ما كتباه نقدا موضوعيا أسفر عن نتائج مهمة، فإذا انهار الأصل انهار ما بنى عليه وما كتبه الإمامان من قبل قد وقفنا على حقيقته، وأثبتنا بالأدلة الصادقة أنهما كانا مقرين بالمجاز، وما أنكراه إلا من باب سد الذرائع على الوجه الذى مضى مفصلا فى هذه الدراسة، ولكننا أردنا أن نخص كلام الشيخ الشنقيطى بنقد مستقل حتى لا يظن ظان أننا ما تركناه إلا لقوة حجته. وحتى تكون هذه الدراسة قد أحاطت بكل أطراف النزاع قديمها وحديثها، ولتكون الدراسة وافية أو قريبة من الوفاء بموضوعها.

• موضوعات رسالة الشيخ الشنقيطى:

وضع الشيخ رسالته فى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة: فى المقدمة ذكر الخلاف حول منع المجاز وجوازه[1].

وفى الفصل الأول ناقش مقولة «كل ما جاز فى اللغة جاز فى القرآن»[2].

---

(١) منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعجاز: (٦).

(٢) نفس المصدر: (١٠).

وفى الفصل الثانى ناقش الآيات التى احتج بها مجوزو المجاز فى القرآن الكريم[1].

وفى الفصل الثالث ناقش ما أسماه: إشكالات تتعلق بنفى المجاز أو دليل المنع[2].

وفى الفصل الرابع ناقش: تحقيق المقام فى آيات الصفات مع نفى المجاز عنها[3].

وفى الخاتمة: عرض مناظرة عن نفى بعض الصفات بالطرق الجدلية[4].

• ما يدخل معنا فى هذه الدراسة:

والذى يدخل معنا فى هذه الدراسة - حسب منهجها - هو المقدمة والفصول الثلاثة الأول. أما مسألة الصفات فهذه قضية أخرى لم نتطرق لها - قبلا - إلا عرضا. وليس من منهجنا أن نفصل القول فيها مع اعتقادنا الذى تزول الجبال ولا يزول أن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وحتى مع صدق نفى المجاز عنها فإن ذلك لا ينفى المجاز فى غيرها كما سيأتى:

ونسير فى مناقشتنا للشيخ رحمه الله على نفس المنهج الذى وضعه هو فى رسالته.

• نقد ما أورده فى المقدمة:

من أبرز ما ذكره فى المقدمة أن المجاز مختلف فى وقوعه فى اللغة. وأن أبا إسحق الإسفرائينى وأبا على الفارسى قالا لا مجاز فى اللغة كما عزاه لهما ابن السبكى فى جمع الجوامع[5].

ويترتب على هذا أن مجوزى المجاز فى اللغة اختلفوا مرة أخرى حول وقوعه فى القرآن وعدم وقوعه، وراح يردد ما ردده غيره من قبل من أن ابن خويز منداد

---

(١) منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعجاز: (٣٣).
(٢) نفس المصدر: (٤٠).
(٣) نفس المصدر: (٥٣).
(٤) نفس المصدر: (٥٧).
(٥) نفس المصدر: (٦).

من المالكية، وابن القاص من الشافعية، وضم إليهما موقفى الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وقال إنهما أوضحا منعه فى اللغة أصلا[1].

• نقد هذا الكلام:

مثل هذا الكلام كان له بريق ووجه من قبل، ولكن بعد الذى كشفت عنه هذه الدراسة أصبح مجرد نقوش ورسوم لا طائل تحته.

فأبو إسحق مظلوم فى هذه النسبة إليه، فقد علمنا من قبل أن له نصا مستفيضا فى المجاز نقله العلامة ابن القيم كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم، ونقل مثله من قبل ابن القيم إمام الحرمين، ولأبى إسحق تأويلات هى من صميم المجاز.

أما أبو على فالظلم الواقع عليه أشد من الظلم الواقع على أبى إسحق، فقد روى عنه تلميذه أبو الفتح بن جنى آثارا فى المجاز، وكذلك الإمام عبدالقاهر الجرجانى ثم الإمام ابن القيم نفسه فى كتابيه: «الصواعق» و«شفاء العليل»[2].

أما موقفا الإمامين ابن تيمية وابن القيم، فقد قدمنا ما فيه الكفاية حولهما، ولم نجد لهما فى مذهب الإنكار دليلا واحدا ليس فيه مقال.

• لا مجاز فى القرآن وإن صح فى اللغة:

هذا مما أورده الشيخ فى المقدمة. ونصه بالحرف: «والذى ندين الله به، ويلزم قبوله كل منصف محقق أنه لا يجوز إطلاق المجاز فى القرآن مطلقا على كلا القولين: أما على القول بأنه لا يجوز فى اللغة أصلا - وهو الحق - فعدم المجاز فى القرآن واضح.

وأما على القول بوقوع المجاز فى اللغة العربية فلا يجوز القول به فى القرآن»[3].

---

(1) منع جواز المجاز: (٢٧).

(2) انظر (٢٩١) من هذه الدراسة.

(3) منع جواز المجاز: (٧-٨).

تعقيب قصير:

نقف أمام عبارتين أوردهما ضمن هذا النص: إحداهما قوله «ويلزم قبوله كل منصف محقق...».

وثانيتهما قوله واصفا مذهب منع المجاز فى اللغة بأنه - وهو الحق» ولنا عليهما تعقيب واحد:

إن هاتين العبارتين، أو الحكمين، لم يقم الشيخ الشنقيطى ولا أحد قبله من مانعى المجاز دليلا واحدا صحيحا يلزم منه «الإلزام» والقبول، أو يجعله حقيقا بأنه «الحق» فهما دعويان لم يؤيدهما دليل، ولو أن الشيخ الشنقيطى تتبع كل ما قاله الإمام ابن تيمية والإمام ابن القيم لما سولت له نفسه أن يقطع بالحقية والإلزام. ويبدو أنه لم يقرأ لابن تيمية سوى ما كتبه فى «الإيمان» ولم يقرأ لابن القيم غير ما كتبه فى «الصواعق» فجزم بما جزم. ولو كان تجاوز هذين المصدرين لكان له موقف آخر.

كل مجاز يجوز نفيه:

قال الشيخ: «وأوضح دليل على منعه فى القرآن إجماع القائلين بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافيه صادقا فى نفس الأمر[1]، ويرتب على هذه المقولة مقولة أخرى فيقول: «فيلزم من القول بأن فى القرآن مجازا أن فى القرآن ما يجوز نفية ولا شك أنه لا يجوز نفى شىء من القرآن»[2].

ويستطرد فيضع شكلا منطقيا على طريقة المناطقة فى الاستدلال فيقول: «وطريق مناظرة القائل بالمجار فى القرآن هى أن يقال: «لا شىء من القرآن يجوز نفيه، وكل مجاز يجوز نفيه، ينتج: لا شىء من القرآن بمجاز»[3].

ويجزم - رحمه الله - بأن مقدمتى هذا الاستدلال صحيحتان ليثبت أن النتيجة صحيحة.

(١، ٢) منع جواز المجاز: (٨).

(٣) نفس المصدر: (٩).

نقد هذا الكلام:

وقع الشيخ هنا فى عدة مبالغات أدت إلى فساد ما جزم به من أحكام وتقديرات:

أولا: أنه ادعى إجماع القائلين بالمجاز على جواز نفيه. وحكاية الإجماع - هنا - مغلوطة. فالذين قالوا هذا هم الأصوليون فى سردهم لأمارات المجاز. والأصوليون لا يؤخذ عنهم درس المجاز، لأن لهذا الفن رجالا وفرسانا آخرين هم علماء البلاغة والبيان. أما الأصوليون فمع ما لهم من دقة وطرافة فى مباحث المجاز فإن لهم - كذلك - تصورات لا يجاريهم عليها أحد من أرباب الصناعة وحذاقها. وقد ناقشنا كثيرا من تصوراتهم غير المسلمة فى المبحث الخاص بهم.

ومما لا نسأم تكراره أن شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم، وتلميذهما الشيخ الشنقيطى أداروا معركتهم فى نفى المجاز مع الأصوليين، ولم يديروها مع رجالها المشهود لهم بالتحقيق والتحرير فى مسائل البلاغة بعامة والمجاز بخاصة، فأين هو الإجماع الذى يحكيه الشيخ رحمه الله ويجزم به ويعتمد عليه فى الاستنباط؟!

ثانيا: أن الشيخ جزم بصحة المقدمتين، وهذا كلام فيه مقال، علما بأنه لم يحدد المراد بالنفى الذى قال فيه: لا شىء من القرآن يجوز نفيه ومع هذا فإننا نضع أمام الشيخ بعض ما حكاه القرآن الكريم عن بعض الكفرة والعصاة مثل قوله تعالى عن فرعون لقومه:

﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤].

وقوله لهم كذلك: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨].

وقول إبليس فى المفاضلة على آدم ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ [ص: ٧٦].

وقول منكرى البعث على البعث: ﴿ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ [ق: ٣].

وقول اليهود والنصارى فى عزير والمسيح: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ..﴾ [التوبة: ٣٠].

وحكاية الله عن المنافقين حين رجعوا عن القتال مع النبى وقالوا: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ [الأحزاب: ١٣].

هذه مجرد مثل لما حكاه القرآن الأمين عن بعض الكفرة والعصاة. فما رأى الشيخ رحمه الله فى هذه الحكايات؟ أكان قائلوها صادقين فى تصوير الدعاوى التى دبجوها؟. أم كانوا كاذبين؟

وما هو موقف المؤمن الصادق الإيمان منها؟ أيقول: إن فرعون كان صادقًا، ومنكرى البعث واليهود والنصارى والمنافقين كانوا كذلك صادقين فيما حكاه عنهم القرآن الكريم من أقوال ومزاعم؟. كيف والقرآن نفسه كر عليها فنفاها، فقال فى قول اليهود والنصارى: ﴿ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [التوبة: ٣٠] وقال معقبا على دعوى المنافقين ﴿وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ﴾ [الأحزاب: ١٣].

ونعود فنقول: إن الشيخ لم يحدد ما هو مراده من النفى الذى لا يجوز فى القرآن؟ فإن كان أراد أننا لا نقول على شىء فى القرآن أنه ليس قرآنا فنحن وكل المؤمنين معه، وإن أراد أن بعض المعانى التى فى القرآن لا يجوز نفيها ويجب اعتقاد الصدق فيها فهذا القول فى حاجة إلى مراجعة. وقد بينا الدليل.

وأما المقدمة الثانية «وكل مجاز يجوز نفيه» فإن الشيخ أخذ هذه الجملة على ظاهرها، وأهمل تفسير الأصوليين لها، وهو بلا نزاع قد وقف عليه وهذا ما يدعو إلى العجب.

فالأصوليون حين قالوا: من علامات المجاز أنه يجوز نفيه، وقال لهم المعارض: إن المجاز كذب إذن. أجابوا على قول المعارض بجواب مقنع جدا. فقالوا:[(١)].

حين نقول للبليد حمار، وللشجاع أسد يصح أن يقال: ليس هو بحمار وإنما هو إنسان، وليس هو بأسد وإنما هو رجل. وهذا من أمارات المجاز عندنا، ولكنه لا يحيل المجاز إلى كذب، لأن هذا النفى منصب على «إرادة الحقيقة» لا على المعنى المجازى: يعنى ليس هو حمارا حقيقة ولا أسدا حقيقة. والمجازى حين يقول

(١) لم نحك قول الأصوليين بلفظه، وإنما عبرنا عن معناهم بصياغة جديدة أوضح فى الدلالة على المراد.

عن البليد أنه: حمار، وعن الشجاع أنه: أسد لا يريد أن يثبت لهما حقيقة الحمارية والأسدية، وإنما يريد أن يثبت المعنى المفهوم من «الحمار» وهو البلادة. والمعنى المفهوم من «الأسد» وهو الشجاعة.

فالنافى لم يقصد نفى المعنى وإنما أراد نفى الحقيقة. ولا يلزم من هذا كذب المجازى لأنه لم يدع لهما حقيقة الحمارية والأسدية، وإنما يكون المجاز كذبا لو صح انصباب النفى على المعنى المراد، فصح نفى البلادة والشجاعة، وهذا غير وارد قطعا.

وباختصار نقول: إن المقدمتين اللتين اعتمد عليهما الشيخ فى الاستدلال غير مسلمتين. ويلزم من هذا فساد النتيجة، المتولدة عنهما وهى منع جواز المجاز فى القرآن. وهو المطلوب.

• كل ما جاز فى اللغة العربية جاز فى القرآن:

أورد الشيخ رحمه الله هذه المقولة على أن مجوزى المجاز فى القرآن كانوا قد استدلوا بها على صدق مذهبهم. وأعمل فيها ذكاءه المنطقى ومحصوله النظرى الجدلى، وانتهى إلى أنها مقولة كاذبة ترتب عليها كذب مطلوبها. وهو دعوى وقوع المجاز فى القرآن الكريم.

ومما نلفت إليه الأنظار أن الشيخ غالى جدًا فى التصعب لرأيه ودفع رأى خصومه، فتراه يقول:

«والدليل على صدق الجزئية[1] السالبة التى نقضنا بها كليته الموجبة كثرة وقوع الأشياء المستحسنة فى اللغة عند البيانيين، كاستحسان المجاز، وهى ممنوعة فى القرآن بلا نزاع..»[2].

---

(١) يشير إلى قضية احتج بها هو وهى: «بعض ما يجوز فى اللغة العربية لا يجوز فى القرآن» والتى نقض بها الكلية الموجبة وهى: كل ما جاز فى اللغة العربية جاز فى القرآن».

(٢) منع جواز المجاز: (١١).

فقد غـالى - عفا الله عنه - فى تصوير المسألة، وقـال: إن القرآن. ممنوع وقوع المجاز فيه بلا نزاع؟!

فإذا كان المنع بلا نزاع فلماذا وضع هو رسالته: منع جواز المجاز..» وعلى من يرد فيها؟

وقارئ هذه الدراسة يعلم علـم اليقين أن علماء الأمة أطبقـوا على وقوع المجاز فى القرآن، ولـم يشـذ منهم إلا قليل. فكيف يستقـيم قول الشيخ عـفا الله عنه أن منع وقوع المجاز فى القرآن لا نزاع فيه؟!

وقد تخيل الشيخ أنه بهذا الاستدلال أبو عـذرة منع كثير من الفنون البلاغية من ورودها فى القرآن مثل: الرجوع، وحسن التعليل، وبعض أنواع المبالغة. إلخ.

• تعقيب:

نستطيع أن تقول إن هذا الكلام لا طائل تحته وإن أصاب فيه الشيخ؛ لأن القاعدة التى ساقها لـم تثبت عند مجوزى المجاز، وهى كل ما جاز فى اللغة العربية جاز فى القرآن، فالشعر مثلا جائز فى اللغة ولـم يقل أحد من العلماء بوروده فى القرآن ومنع بعضهم أن يقـال إن فى القرآن سجعا، كـما منعوا تجاهل العـارف، وحسن التعليل قولا واحدا. وهذا معناه أنهم لم يقولوا: إن كل جائز فى اللغة جائز فى القرآن إذن فهذا الكلام من الشيخ لـم يصادف محلا، وعلماء الأمة يشاركونه فى تنويه كلام الله عن كل كلام هازل أو غير شريف المعنى. فما الجديد الذى أتى به رحمه الله[1].

وصفوة القول: إن هذه المقولة لا صلة لها بإثبات المجاز فى القرآن أو نفيه عنه.

• الرد على شواهد الجواز:

وينتقل الشيخ بعد هذا إلى مناقشة الشـواهد القرآنية التى كان مجوزو المجاز فى القرآن قـد استـشهدوا بهـا، ومنها قـوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهـف: ٧٧] وقـوله: ﴿وَاسْـأَلِ الْقَـرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] وقـوله: ﴿جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤].

---

(١) منع جواز المجاز (١١) وما بعدها.

ويذهب الشيخ إلى أن هذه الألفاظ مستعملة فى حقائقها اللغوية وليست مجازات. وفى الآية الأولى يقول: «فالجواب»: أن قوله «يريد أن ينقض» لا مانع من حمله على حقيقته الإرادة المعروفة فى اللغة؛ لأن الله يعلم للجمادات ما لا نعلمه لها، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

«وقد ثبت فى صحيح البخارى حنين الجذع الذى كان يخطب عليه ﷺ وثبت فى صحيح مسلم أنه ﷺ قال: «إنى لأعرف حجراً كان يسلم على فى مكة».. فلا مانع من أن يعلم الله من ذلك الجدار إرادة الانقضاض»(١).

• تعقيب:

نحن لا ننكر علم الله المحيط بكل شىء، ولكن الله خاطبنا على عادتنا فى الخطاب وليس على مقتضى علمه المحيط. ولما أراد الله لرسوله سليمان شيئا من ذلك علمه منطق الطير، وإلا لما فهم سليمان عليه السلام كلام الهدهد، ولا كلام النملة، وبعد تعليمه فهم وصار ذلك معجزة لسليمان عليه السلام.

وكذلك حنين الجذع، وتسليم الحجر على نبينا ﷺ كان من الخوارق والمعجزات، والحجر الذى كان يسلم عليه لم يسمع تسليمه ولم يفقه معناه إلا صاحب الرسالة ﷺ. وأين نحن من أصحاب الرسالات وأهل الخوارق والمعجزات؟!

إن معيار الدلالات فى اللغة خاضع لضوابط المتكلمين بها لا تتجاوز المتعارف عندهم، وإلا لأصبحت أحاجى وألغازا. ومن أجل هذا لم يرسل الله رسولا إلا بلسان قومه ليبين لهم.

• استطراد:

ويستطرد الشيخ فيقول: «إنه لا مانع من كون العرب تستعمل الإرادة عند الإطلاق فى معناها المشهور. وتستعملها فى الميل عند دلالة القرينة على ذلك، وكلا الاستعمالين حقيقة فى محلة»(٢).

---

(١) منع جواز المجاز: (٣٣-٣٤).

(٢) المصدر السابق: (٣٤).

● **تعقيب:**

فى هذا الكلام صواب وغير صواب. أما الصـواب ففى استعمال العرب الإرادة فى معناها المشهـور عند الإطلاق، وفى غيره بمعونة القرينة وهذا ما يـقوله مجوزو المجاز، فقد اتفقنا إذن فعلام الجدل؟!

وأما غير الصـواب فجعل كلام الاستعمـالين حقيقة فى محله. فـقد أقر الشيخ رحمـه الله أن هناك فرقـا بين الاستـعمـالين، والفرق يعنـى فيمـا يعنى اخـتلاف التسمـية، فما دام الأول يسـمى حقيقة، وهو بهـا جدير فبم نسمى الثـانى لنمايز بينهما فى التسمية كما تمايزا فى الدلالة؟!

لو سميناهما معا حقيقتين أو مجازين، أو جمدت اللغة فلم نجد فيها علامة تميز به الاثنين لكانت اللغة قـاصرة عن دقائق البـيان؟ كيف وهى لغـة التنزيل المحكمة المعجز:

إن لغتنا الجميلة وافية بحاجات المعبرين كل الوفاء. وأن فيها فروقا جد واضحة بين المتـمـاثلين، كاليـدين والرجلين والـعينين، ولا ينـفى أحد التـمـاثل بين هذه الألفاظ. ولكـن اللغة تفرق بـينهما فـيقـال: اليد اليـمنى واليد اليـسرى، وهكذا الرجلان والعينان. فلو كنا لا نجد علامـة للتفرقة بين المعنى عند الإطلاق، والمعنى عند التقـيد لكان ذلك قـصورا فى لغة لا تـعرف القصـور، ولكن لغتنا أسعـفتنا بكيفيات الدقة فى التـعبير فكان المعنى عند الإطلاق حقيقة، وعند التـقييد الخاص مجازاً، وإن كان ليس كل مقيد مجازا.

والواقع يدفع دعوى الشيخ التساوى بين الدلالتين، فهل كان العربى ذو السليقة العربيـة يفهم من قولنا: أراد الرجل أن ينقض نفس المـعنى من قولنا: أراد الجـدار أن ينقض؟ لو قلنا هذا لاتهمناه بالبلادة والعجز عن فهم لغته.

إن إرادة الرجل أو الإنسان العاقل موضع مـدح إن كانت فى الخير، وموضع ذم إن كانت فى الشر.

أما إرادة «الجدار» فلا تمدح ولا تذم. ولـو كان العربى يفـهم من تلـك الإرادة ما يفهم من هذه الإرادة لما استحق أن يخاطبه الله بكلامه الرفيع المعجز.

والصياغة القرآنية نفسـها ترد هذا الفهم، فالنظم القرآنى يقول: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧] قال فـأقامه لـيدل على أن المراد من «الإرادة» الاعوجاج والميل، أى أن مـوسى عليه السلام رأى الجدار مائلا مـعوجا فأقامه، يعنى جـعله قائما مستويا ولعل السر البيـانى هنا هو تصوير قرب الجدار من الانقضاض والتهدم، بإرادة المريد حقيقة لهذا التهدم، فكأنه هو الفاعل المختار لهذا الفعل[1].

أمـا فى قوله تعـالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فقـد حـاول الشيـخ رحمـه الله محاولات عديدة لإخـراجها من المجـاز عند الأصوليين والبيـانيين وقد وسع دائرة الجدل حـولها عله يلتـقط خيطا يصل به إلى المراد وننقل فـيمـا يلى ما انتهى إليه من محاولاته. قال رحمه الله.

«فظهر أن مثل «واسـأل القرية» من المدلول عليه بالاقتـضاء وأنه ليس من المجاز عند جمهور الأصوليين القائلين بالمجاز فى القرآن، وأحرى غيرهم - يعنى البيانيين - مع أن حد المجاز لا يشمل مثل: «واسأل القرية» لأن القرية فيه عند القائل بأنه من مجـاز النقص مستعـملة فى معناها الحقـيقى، وإنما جاءها المجاز عندهم من قـبيل النقص المؤدى لتـغيير الإعراب، وقـد قدمنا أن المحذوف مـقتـضى، وأن إعراب المضاف إليه إعراب المضاف إذا حذف من أساليب اللغة العربية»[2].

• نقد هذا الكلام:

إن من يرجع إلى كتب جميع الأصوليين يجـدهم عند حديثهم عن أقسام المجاز يمثلون أول مـا يمثلون لمجاز النقص بـقوله: «واسـأل القرية» ولا يكاد يشـذ منهم أحد[3].

---

(١) انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (١٣٢).

(٢) المصدر السـابق: (٣٦).

(٣) انظر مثلا. المستصفى -المنهاج- كشف الأسرار.

فمحاولة إلزام الشيخ الأصوليين بإخراج هذه الآية من المجاز طريقها جدلى بحت.

يضاف إلى ذلك أن دلالة الاقتضاء عند الأصوليين واحدة من دلالات المجاز، وضابط المجاز ينطبق عليه تماما، فإن وجد من بينهم من يرى خلاف ذلك فما أكثر التصورات غير الدقيقة التى يثبتها كثير من الأصوليين فى بحث المجاز، والعاصم من هذا الخلط هو تحقيقات البلاغيين كالسعد والسيد، وقد صححا كثيرا من تصورات الأصوليين غير الدقيقة.

أما قول الشيخ: إن القرية مستعملة فى معناها الحقيقى ليتوصل بهذا القول إلى نفى المجاز عنها فهذا كذلك مردود. لأن القرية هنا لها تخريجان:

الأول: أنها باقية على مدلولها الحقيقى فعلا، وهذا لا يخرجها من المجاز؛ لأن الذى فيها مجاز عقلى واقع فى النسب والإسناد. والمجاز العقلى لم تخرج فيه الألفاظ عن مدلولاتها اللغوية ولذلك كان التجوز فيه عقليا.

الثانى: إخراجها عن المدلول اللغوى فشبهت بمن يسأل ويكون التجوز فيها لغويا (استعارة بالكناية) وعلى كلا التقديرين فهى غير خارجة عن دائرة المجاز سواء قلنا باستعمالها فى معناها الحقيقى، أو خروجها عنه فأين المفر[1].

أما قوله: جاءها المجاز من تغيير الإعراب «فليس بدقيق لأن تغيير الإعراب ترتب عليه تغيير المعنى فأصبحت القرية معه «مسئولة» وكان المسئول فيما لو لم يغير إعرابها هو أهلها لا هى.

وهذه الآية لفتت نظر الرواد منذ عهد سيبويه، وكان لها فضل كبير فى تنشئة المجاز وتطوره، ولكن الشيخ رحمه الله بعد خمسة عشر قرنا يريد أن يعكس مسيرة الفلك، وهذا شىء فات أوانه.

• جناح الذل:

ويذهب الشيخ إلى أن الذل له جناح كجناح الطائر من حيث يرى أن الجناح المضاف للذل حقيقة كالجناح المضاف للطائر، وهذه مماحكات لفظية فالذل معنى وقصد، وصورة معقوله، وليس بهيكل ولا جسم، وقد أغرى الشيخ أن يقول: إن

---

(١) منع جواز المجاز (٣٨) وما بعدها.

جناح الذل حقيقة لا مجاز آيات من القرآن الكريم أضيف فيه الجناح لغير ذى جناح، مثل قوله تعالى: ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ﴾ [القصص: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٥] وأقوال وردت عن العرب مثل قولهم:

وأنت الشهير بخفض الجناح ... فلا تك فى رفعه أجدلا

والشيخ - رحمه الله - حفظ شيئا وغابت عنه أشياء. فليست دلالة الجناح على «الجنب واليد» كدلالة الجانب على الجانب واليد على اليد فالجناح فى قوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] «غير الجناح فى قوله سبحانه: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ﴾ [الشعراء: ٢١٥] والدليل على ذلك أن القرآن الكريم يستعمل الجناح فى مواضع، واليد فى مواضع. والمواضع التى يستعمل فيها «اليد» مطلوب فيها دقة الضبط لأنها موارد للأحكام الشرعية.

ففى بيان حد السرقة جاء فى التنزيل المحكم: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ولم يقل جناحيهما.

وفى بيان كيفية الوضوء جاء فيها: ﴿...فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

وفى بيان كيفية التيمم جاء فيه: ﴿وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦].

وجاء فيه أيضا: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ٤٣].

وفى بيان حد المفسدين فى الأرض يقول: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ﴾ [المائدة: ٣٣].

وفى بيان التفضل على المؤمنين بكف الأذى عنهم جاء فيه: ﴿إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ﴾ [المائدة: ١١].

لم يقل فى كل ذلك: أجنحتكم ولا أجنحتهم فدل ذلك على أن الجناح ليس يدًا، وإنما تشبه اليد بالجناح فى مواضع إثارة العواطف كما مر فهى فى الأولى دلالة علمية مقنعة، وفى الثانى دلالة أدبية ممتعة.

أما ورود ذلك عن العرب، فالعرب ما أكثر المجازات فى كلامهم. ولولا ورود المجاز عنهم لما وجد له أثر فى العصور اللاحقة. ولما حفل به القرآن الكريم.

● الرجوع إلى الكناية:

وكأننا بالشيخ رحمه الله قد أحس بضعف ما ذهب إليه فعدل عن الحقيقة الخالصة إلى الكناية فقال:

«والجواب: أن الجناح فى قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤] أن الجناح هنا مستعمل فى حقيقته؛ لأن الجناح يطلق على يد الإنسان وعضده وإبطه؟!!

والخفض مستعمل فى معناه الحقيقى.. لأن مريد البطش يرفع جناحيه ومظهر الذل والتواضع يخفض جناحيه. فالأمر بخفض الجناح للوالدين كناية عن لين الجانب..»(١).

● تعقيب:

إن الذهاب إلى حقيقية الجناح والخفض - هنا - فيه حجر على معنى الآية الوارف الظلال.. فقد يكون «الولد» خافض الجناحين، وهو مع هذا من أشد الناس عنفا، وألحقهم أذى بوالديه، «ولا يكون - على هذا الفهم الضيق» باراً بوالديه إلا إذا خفض جناحيه. هذا لازم الوقوف عند المعنى الحقيقى للجناح والخفض.

وكذلك فإن رفع الجناحين لا يلزم منه الشدة والعنف، فقد يكون دليلا على الاستسلام وفقدان الحول والقوة.

وهذه المحاذير لا ترد إذا حملنا الكلام على التمثيل بحالة الطائر فإنه يكون أقرب ما يكون من النفع والقرب من مريديه إذا خفض جناحيه وترك الطيران وهبط على الأرض، وحين يكون طائرا فذلك هو الشرود والعقوق بعينه؟.

وما رأى الشيخ رحمه الله فى ولد أقطع اليدين أو مشلولهما. أهذا مستحيل عليه أن يبر والديه حيث لا يدان أو لا جناحان له يخفضهما؟

---

(١) منع جواز المجاز: (٣٨).

وإذا غضضنا الطرف عن هذا كله، أنسى الشيخ رحمه الله أن الكناية فيها جانبا حقيقة ومجاز. فليست هي حقيقة خالصة، ولا مجازا خالصا. فالقائل بجواز ورودها في القرآن قائل - لا محالة - بوقوع نصف مجاز في القرآن، وهو يستوي مع من قال بوقوع مجاز كامل فأين المفر مرة أخرى.

• المجاز ليس أعجميا؟!

في مواضع كثيرة ردد الشيخ على ما يسميه غيره مجازا أنه ليس بمجاز، بل هو أسلوب من أساليب اللغة العربية[1].

وهذا السلوك كان يكون مفيدا في النزاع لو كان القائلون بالمجاز يقولون إن المجاز أعجمي وليس بعربي. أما والمجاز عربي أصيل وما عرفت لغة صلتها بالمجاز أقوى من اللغة العربية.

وإن كان لابد من فرق بين الشيخ رحمه الله، وهي ينفي كل أساليب المجاز ويكتفي بأن يطلق عليها أنها أسلوب من أساليب اللغة العربية، إنما الذي يطلق عليه هو «أسلوب من أساليب اللغة» يطلق عليه غيره أنه «مجاز» والاختلاف في التسمية مع الاعتراف بوجود المسمى لا طائل تحته.

بيد أن خصوم الشيخ أكثر منه دقة وضبطا. لأن تسميتهم للمجاز مجازا فيها تمييز واضح عما سواه من الحقائق. أما تسمية الشيخ له «أسلوب من أساليب اللغة» فهذا يطلق على الحقائق كما يطلق على المجازات. . وفي هذا خلط وتمويه.

أيجوز لرجل رزقه الله ذرية أن يسمي الأول منهم، ويكتفي بأن يدعى كل من الباقين بأنه «ولد فلان» دون أن يكون له اسم يميزه عن أشقائه؟!.

وبعد هذا كله نتنقل إلى ما هو أخطر مما تقدم، فنسأل هذا السؤال الذي سيجلي حقيقة مواقف منكري المجاز حديثا كما جلاها قديما، وهذا هو السؤال.

• ولكن.. هل سلم الشيخ من المجاز؟

عرفنا مذهب الشيخ الشنقيطي في المجاز، وأنه من أشد أهل العصر إنكارا له،

---

(١) انظر رسالته: (٦-٣٥-٣٦-٣٨-٤٦).

لا فى القرآن وحده، بل وفى اللغة كذلك وللشيخ أعمـال علمية وضعها قبل موته وهى بين أيدى القراء ومن أبرزها - كـما سبق - أضـواء البيان فى إيضـاح القرآن بالقرآن. الذى كتب سبعة أجزائه الأولى. وأكمله أحد تلاميذه إلى العشرة.

فهل - يا ترى - سلم الشـيخ من المجاز فى حر كـلامه فطابق مذهبـه العملى السلوكى مذهبه الجدلى النظرى الذى تقدم، فيكون الرجل وفيا بمذهبه فى الإنكار؟

أم أنه لم يسلم من القـول بالمجاز فى حـر كلامـه فكان مثل الإمـام ابن تيمـية والإمام ابن القيم له مذهبان:

أحدهما: جدلى نظرى أنكر فيه المجاز.

وثانيهما: سلوكى عملى مارس فيه شيئًا من المجاز؟

الواقع أن الشـيخ رحمـه الله مثل الإمـامين له نفس المذهبين اللذين لهمـا، مع فارق واحد.

فقد استدللنا على مذهبى الإمامين بنوعين من الأدلة.

أحدهما: التأويلات المجازية.

وثانيهما: ورود المجاز صريحا بلفظه ومعناه فى حـر كلامهما وإن زاد ابن القيم بوضعه مؤلفا فى علم البيان تحدث فيه عن المجاز حديثًا مطولاً.

أما الشيخ الشنقـيطى رحمه الله فدليلنا على مذهبـه السلوكى العلمى نوع واحد هو كثرة التأويلات المجازية فى حر كلامه فقـد قرأنا كتابه: أضواء البيان فى أجزائه العشرة، وظفـرنا بالكثير من التأويلات المجازية الواردة فى حـر كـلامـه بـيد أنـنـا لن نستشهد إلا بما ورد فى الأجـزاء السبعة الأولى التى كتبها بنفـسه، أما ما أكمله تلميـذه الشيخ عطية محـمد سالم فلن نعتـمد عليه، حتى لا نحـمل الرجل عمل غيره وإن كان التلميذ قد توخى مذهب شيخه بكل دقة وإتقان.

ونورد من تأويلاته رحـمـه الله ما ينـدرج تحت الفنون المجازيـة الآتية: المجـاز العقلى -المجاز اللغوى المرسل- المجاز اللغوى الاستعارى، ومن الله التوفيق.

المجاز العقلى:

أول ما يلقانا من تأويلاته المجازية التى هى من صور المجاز العقلى توجيهه إسناد التوفى إلى الله مرة، وإسناده إلى ملك الموت مرة، ثم إسناده إلى الملائكة مرة. ونصه فيه بالحرف مع التصرف بالحذف: «أسند هنا جل وعلا التوفى للملائكة فى قوله تعالى: ﴿تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ [النحل: ٢٨] وأسنده فى السجدة لملك الموت فى قوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١] وأسنده فى الزمر إلى نفسه جل وعلا فى قوله: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] وقد بينا.. أنه لا معارضة بين الآيات المذكورة فإسناده التوفى لنفسه؛ لأنه لا يموت أحد إلا بمشيئته تعالى.. وأسنده لملك الموت؛ لأنه هو المأمور بقبض الأرواح وأسنده إلى الملائكة؛ لأن لملك الموت أعوانًا من الملائكة»[1].

• تعقيب:

هذا قوله، وهو نفس القول الذى يقوله البيانيون حين يقررون أن فى هذه الآيات مجازًا عقليًّا. وليس ثمة من فرق بينه وبينهم سوى أنهم يطلقون على هذا اسم المجاز العقلى أو الحكمى وهو يسكت عن التسمية.

﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢].

بعد أن أورد الشيخ تفسير السلف لهذه الآية قال بالحرف: «قال مقيده عفا الله عنه[2]: هذا التفسير من قبل قولهم: نهاره صائم، وليله قائم. ومنه:

لقد لمتنا يا أم غيلان فى السرى ونمت. وما ليل المطى بنائم[3]

• تعقيب:

هذه الأمثلة التى ذكرها هى هى بعينها التى يمثل بها علماء البيان فيما يمثلون للمجاز العقلى. وقد طفق الرواد الأوائل يرددون هذه المثل قبل إرساء قواعد علوم

---

(١) أضواء البيان (٢- ٢٦٧).

(٢) هذه العبارة يقصد بها الشيخ نفسه، ويكررها كثيرًا قبل كل حديث يورده هو ويضيفه إلى أقوال السلف.

(٣) أضواء البيان (٢- ٤٦٢).

البلاغة على أنها من الاتساع فى اللغة. والتأويل المجازى فيها ظاهر وإن أمسك الشيخ عن التسمية.

﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ١٢].

قال رحمه الله فى تفسير هذه الآية ما نصه: «قال بعض العلماء هو من إطلاق اسم المفعول وإرادة اسم الفاعل أى حجابًا ساترًا. وقد يقع عكسه كقوله تعالى: ﴿مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦] أى مدفوق. ﴿عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ١١] أى مرضية فإطلاق كل من اسم الفاعل واسم المفعول، وإرادة الآخر أسلوب من أساليب اللغة العربية والبيانيون يسمون مثل ذلك الإطلاق: مجازًا عقليًّا..»[1].

• وقفة مع هذا الكلام:

ها هو ذا الشيخ رحمه الله لم يستغن عن التأويل المجازى فى الكشف عن المراد من هذه الآية الكريمة. فأقر ثلاثة تأويلات مجازية فى القرآن: مستور بمعنى ساتر، ودافق بمعنى مدفوق، وراضية بمعنى مرضية.

ارتضى هذا التأويل وهو يدرك تمامًا بم يسميه البيانيون ولكنه لجأ إلى تسميته أسلوبًا من أساليب اللغة العربية وهذه التسمية لا تمنع تسمية أدق منها وأضبط، وهى المجاز العقلى. ومعلوم عند النظار أن هذا خلاف لفظى ليس له محصول. فالشيخ إذن مقر بالمجاز. وفيم؟ فى القرآن العظيم الذى اجتهد فى رسالته السابقة أن ينفى عنه المجاز فلم يستطع إلا ترك التسمية.

﴿اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [الحج: ٥].

وفى هذه الآية يستعين الشيخ بالتأويل المجازى الواضح للكشف عن معنى الاهتزاز المسند إلى الأرض فيها، فيقول:

«اهتزت: أى تحركت بالنبات، ولما كان النبات ثابتًا فيها ومتصلاً بها، كان اهتزازه كأنه اهتزازها، فأطلق عليها بهذا الاعتبار، أنها اهتزت بالنبات. وهذا أسلوب عربى معروف»[2].

---

(١) أضواء البيان (٢- ٥٩٦). (٢) أضواء البيان (٥- ٣٧).

• وقفة مع هذا الكلام:

هذا التأويل الذى يسميه الشيخ - لحاجة فى نفس يعقوب - أسلوبًا معروفًا من أساليب اللغة العربية، يسميه علماء البيان مجازًا عقليًّا علاقته المكانية؛ لأن الأرض مكان الاهتزاز ومحله فأسند إليها وكأنها هى فاعلة الاهتزاز، وزانه قولهم: نهر جار: أى جار ماؤه فيه. وحقيقة الآية على تأويله: اهتز نباتها فيها.

وسواء أقر الشيخ بالتسمية المجازية. أم لم يقر. فالمجاز لازم له.

ونحن مع إلزامنا له بالمجاز على حسب تأويله نورد فى الآية ما لم يقله هو، ولو كان قاله لكان أجدى على مذهبه فى نفى المجاز فى هذه الآية بعينها.

فلا مانع أن يكون الاهتزاز مسندًا للأرض حقيقة لا مجازًا لأنها حين ينزل فيها الماء، وبخاصة عن طريق المطر، تهتز ذراتها اهتزازًا حقيقيًّا وإن غاب عن النظر المجرد. وكذلك إذا غمرها الماء سيحًا؛ لأن الأرض تتحرك وتزداد فى حجمها باختلاط الماء بها. فكل من الاهتزاز والزيادة فى «اهتزت وربت» حقيقتان لغويتان فيها. ومع هذا فإننا نتمسك بما قاله الشيخ! لا لأنه عين الصواب ولكن لإلزامه بالتأويل المجازى الذى لم يستطع الاستغناء عنه.

• المجاز المرسل:

ورود التأويلات المجازية المتدرجة تحت صور المجاز المرسل كثرت فى الأضواء كثرة مستفيضة. ويريك تأويل الشيخ لها ما للمجاز من دور جليل الشأن فى لغة العرب عامة، وفى البيان القرآنى خاصة، وأنه لولا المجاز لاستغلق على الأفهام قسط كبير من القرآن العظيم، وبخاصة فى مجالات الأحكام. وفيما يأتى نماذج متعددة من أقوال الشيخ فيها رحمه الله رحمة واسعة.

﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٢].

هذا خطاب من الله لأوصياء اليتامى بإعطائهم أموالهم التى كانوا يقومون على رعايتها. والأوصياء إنما صاروا أوصياء بتحقيق وصف اليتم فيمن هم أوصياء عليه. وتستمر الوصاية مادام اليتم. فإذا زال اليتم زالت.

لذلك كان فى هذه الآية إشكال حيث أمرت الأوصياء أمرًا مطلقًا أن يؤتوا اليتامى أموالهم. وهذا - بحسب الظاهر - مناف لحكمة التشريع من نصب وصى على مال اليتامى.

لذلك يقول الشيخ رحمه الله: أمر الله تعالى فى هذه الآية الكريمة بإيتاء اليتامى أموالهم، ولم يشترط هنا شرطًا فى ذلك؛ ولكنه بين بعد هذا أن الإيتاء مشروط بشرطين.

الأول: بلوغ اليتامى. والثانى: إيناس الرشد منهم. وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦] وتسميتهم يتامى فى الموضعين إنما هى باعتبار يتمهم الذى كانوا متصفين به قبل البلوغ. إذ لا يتم بعد البلوغ إجماعًا»[1].

• وقفة مع هذا الكلام:

تسمية من كان يتيمًا بعد البلوغ يتيمًا، هى مجاز مرسل عند علماء البيان علاقته اعتبار ما كان. ومجاز مطلق عند الأصوليين له نفس العلاقة، وما قاله الشيخ فى بيانه اعتراف بقول الأصولى وعالم البيان، ويسميانه مجازًا ولكن الشيخ لا يسمى.

وقد رفع التأويل المجازى الإشكال الحاصل حول: كيف نؤتيهم أموالهم وهم مايزالون يتامى، فجاء المجاز وقال: ليسوا هم فى هذه الحالة يتامى وإن سموا - كذلك - لقرب عهدهم باليتم.

ونضيف إلى هذا سرًا بيانيًا آخر، وهو أن القرآن سماهم - هنا - يتامى وقد فارقوا اليتم ترقيقًا لقلوب الأوصياء لهم ليحسنوا إليهم فلا يظلموهم شيئًا؛ لأن اليتم وصف يقتضى الإحسان.

هذا، وقد جانب الشيخ الصواب حين عد قول تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى﴾ نظير قوله: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ﴾ والفرق كبير بينهما. فهم فى ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى﴾ يتامى حقيقة. وفى ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ﴾ يتامى مجازًا.

---

(١) أضواء البيان (١- ٣٠٣).

• النكاح مجاز في العقد:

من صور المجاز المرسل حكاية الشيخ الخلاف بين العلماء والفقهاء والأصوليين فى لفظ «النكاح» هل هو حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء.؟ أم حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد[1]؟

فإن كان الأول فهو مجاز مرسل من استعمال المسبب فى السبب، وإن كان الثانى فهو مرسل كذلك من استعمال السبب فى المسبب. وعلى كل فالمجاز هنا وارد فى كلام الشيخ بلفظه ومعناه فى سياق يشعر بإقراره للمجاز ولا تشتم منه أية رائحة للإنكار.

﴿جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ [الأعراف: ١٩٠].

فى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا..﴾ [الأعراف: ١٩٠] ذكر الشيخ أن فى الآية الكريمة وجهين يشهد القرآن لأحدهما[2].

والوجه الذى قال: إن القرآن يشهد له وجه مجازى بلا أدنى نزاع وفيه يقول الشيخ: الوجه الثانى: أن معنى الآية أنه لما آتى آدم وحواء صالحًا كفر بعد ذلك كثير من ذريتهما. وأسند فعل الذرية إلى آدم وحواء لأنهما أصل لذريتهما، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ أى بتصويرنا لأبيكم آدم؛ لأنه أصلهم. بدليل قوله بعده: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ [الأعراف: ١١] ويدل لهذا الوجه الأخير أنه تعالى قال بعده: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (١٩٠) أَيُشْرِكُونَ مَا لا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠، ١٩١] وهذا نص قرآنى صريح فى أن المراد المشركون من بنى آدم لا آدم وحواء»[3].

• وقفة مع هذا التوجيه:

هذا التأويل محتمل لنوعين من المجاز. فى النظر إلى الآية الأولى حيث قد أسند فيها فعل ذرية آدم إلى آدم وحواء. فهو مجاز عقلى من الإسناد إلى السبب.

---

(١) انظر الأضواء (١- ٣١٥).

(٢، ٣) نفس المصدر (٢- ٣٤١).

وأما في الآية الثانية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [الأعراف: ١١] فهو مجاز مرسل؛ لأن آدم سبب فى توالد بنية المخاطبين.

وموطن الشاهد أن الشيخ كثيرًا ما يحمل آيات القرآن الكريم على التأويل المجازى الواضح الحسن الجميل. ومع هذا فمذهبه الجدلى فى إنكار المجاز قد عرفناه. وكفى المجاز أصالة أن منكريه لم يستطيعوا الاستغناء عنه. وهذا من الوضوح بمكان.

﴿خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ﴾ [الكهف: ٣٧].

ومن المجاز المرسل تأويله لقوله تعالى: ﴿أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ..﴾ [الكهف: ٣٧] حيث قال فيه: «معنى خلقه من تراب أى خلق آدم الذى هو أصله من التراب»(١).

والمعنى المجازى فى هذا تأويل واضح، فليس المخاطب هو المراد، بل أصله وسببه.

﴿وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ﴾ [العنكبوت: ٢٩].

قال الشيخ فى معنى النادى: «فالنادى والندى يطلقان على المجلس. وعلى القوم الجالسين فيه، وكذلك المجلس يطلق على القوم الجالسين فيه. ومن إطلاق الندى على المكان قول الفرزدق:

وما قام منا قائم فى ندينا ... فينطق إلا بالتى هى أعرف

وقوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾ [مريم: ٧٣] ومن إطلاقه على القوم قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ [العلق: ١٧] ومن إطلاق المجلس على القوم الجالسين فيه قول ذى الرمة:

لهم مجلس صهب السبال أذلة ... سواسية أحرارها وعبيدها(٢)

• وقفة مع هذا الكلام:

إطلاق النادى والندى على المكان حقيقة. وإطلاقه على من هو حال فيه مجاز بعلاقة المجاورة أو المكانية.

---

(١) أضواء البيان (٤- ١٠٢).

(٢) الأضواء (٤- ٣٥٨).

وإطلاق المجلس على المكان حقيقة لأنه اسم مكان فى أصل الوضع، أما إطلاقه على القوم الجالسين فيه فمجاز. وكل هذه التأويلات مستساغة عند المؤلف فلماذا هجر التسمية إذن؟

• صور أخرى للمجاز المرسل:

وبقيت صور أخرى كثيرة مبثوثة فى ثنايا الكتاب فى أجزائه العشرة ومنها خروج الاستفهام إلى الإنكار والتوبيخ والإبعاد. وخروج الأمر والنهى للتهديد والتعجيز وغيرهما من المعانى المجازية، آثرنا عدم الإطالة بذكرها كلها ونكتفى منها بما يأتى:

• خروج الخبر للتوبيخ:

الخبر موضوع فى اللغة لإعلام المخاطب بمضمون الخبر وفائدته أو بلازم فائدته وخروجه عن هذين معدود عند علماء البيان من المجاز المرسل[١].

والمؤلف - كعهدنا به - يتابع القوم فى التأويل المجازى ويتوقف عن التسمية فتراه فى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠] يحمله على التوبيخ فيقول: «لا يخفى أنه توبيخ وتقريع.. وأمثال ذلك كثير فى القرآن، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].. والآيات بمثل ذلك كثير جدًا»[٢]. والشيخ يسمى مثل هذه الخروجات أسلوبًا من أساليب اللغة. وغيره يسميها مجازًا والاختلاف فى التسمية بعد الاتفاق على وجود المسمى أمره يسير.

• خروج الأمر:

وتحدث الشيخ عن خروج الأمر عن مجرد الطلب إلى معان أخرى فى مواضع كثيرة من تفسيره. ومن ذلك: قوله فى قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ﴾.. ﴿ثُمَّ لْيَقْطَعْ﴾ قال: فصيغة الأمر فى قوله: ﴿فليمدد﴾ ثم فى قوله: ﴿ثم ليقطع﴾ للتعجيز[٣].

---

(١) انظر بحث: ما يريد المخبر من خبره؟
(٢) أضواء البيان (٥- ٤٤).
(٣) نفس المصدر (٥- ٥٠).

• **خروج الاستفهام:**

حمل الاستفهام فى قوله تعالى حكاية عن منكرى البعث: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [الصافات: ١٦] على الإنكار فقال: «والآيات بمثل هذا فى إنكارهم للبعث كثيرة، والاستفهام فى قوله: «أئنا» إنكار منهم للبعث»[١].

هذه مثل مختارة بغير اختيار من التأويلات المجازية المتدرجة تحت المجاز العقلى والمجاز المرسل أردنا بهـا الاستدلال على أن الشـيخ مع إنكاره للمجاز فى مـذهبه الجدلى النظرى لم يـستطع أن يتخلص من المجـاز وهو يتصدى لتـفسيـر كلام الله أقـدس الكلام وأرفعه. وهذا يدل على أصالة المجاز وأن إنكاره ضرب من التحكم الذى لا يقوم عليه دليل. ولا شبه دليل.

• **الاستعارة:**

أما المجاز اللغوى الاستعارى فما أكثر تأويلات الشيخ المفضية إليه وإن تحفظ هو من التصريح بالاسم.

وفيما يلى نماذج منها نعرضها بكل إيجاز:

﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢].

عرض المؤلف اختلاف وجهات الـنظر عند البيانيين فى نوع المجاز فى هذه الآية وما قرن به من دقائق الدلالات والأسرار، وهو فى جملة كلامه يرفض كل الرفض أن يكون فى الآية مجاز بناء على ما قرره فـى مذهبه الجدلى النظرى من منع جواز المجاز فى القـرآن وخلاصة كـلامه فى المنع هنا قوله: «فـلا حاجة إلى مـا يذكره البيـانيون من الاستعـارات فى هذه الآية الكريمة وقد أوضـحنا فى رسالتنا: «منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعـجاز» أنه لا يجوز لأحد أن يقول إن فى القرآن مجازًا. . . وأوضحنا ذلك بأدلته وبينا أن ما يسمـيه البيانيون مجازًا أنه أسلوب من أساليب اللغة العربية»[٢].

---

(١) أضواء البيان (٥- ٨١١) وانظر معه (٥- ٨٣١).

(٢) أضواء البيان (٣- ٣٧٨) وما بعدها.

قلت: حسنًا، فليرفض الشيخ ما شاء. ولكن ماذا قال الشيخ في توجيه هذا التعبير القرآني الرائع. وهل استطاع وهو ينكر طريقة البيانيين أن يأتي هو ببديل مغاير تمامًا لما قالوه. فيه - كما في قولهم - إمتاع وإقناع؟ أم الشيخ يتلقى باليمين ما يصده بالشمال؟

• قول الشيخ في الآية:

ولنسمع الآن للشيخ وهو يفسر الآية الكريمة، وقد رفض من قبل طريقة علماء البيان: قال مقيده عفا الله عنه[1] والجواب عن هذا السؤال، وهو أنه اطلق اسم اللباس على ما أصابهم من الجوع والخوف؛ لأن آثار الجوع والخوف تظهر على أبدانهم، وتحيط بها كاللباس. ومن حيث وجدانهم ذلك اللباس المعبر به عن آثار الجوع والخوف أوقع عليه الإذاقة»[2].

• وقفة مع الشيخ:

هذا هو كلام الشيخ. ومن يرجع إلى كلام البيانيين من بلاغيين ومفسرين وغيرهم يجد أن الشيخ أخذ كلامهم وسار على هداه وحذف منه ما ينفع ذكره ويضر حذفه ثم ادعى أنه لم يذهب مذهبهم. وليس في كلامه جديد لم يقولوه. فارجع مثلاً إلى ما كتبه الإمام جار الله، وما كتبه صاحب الطراز[3] وقارن بين ما قالاه وما قاله هو، واسأل نفسك: هل خرج الشيخ فعلاً عما قاله البيانيون الذين رفض طريقتهم منذ قليل؟

• نجاريه.. ثم نلزمه بما فر منه:

وإذا جارينا الشيخ - جدلاً - وسلمنا أنه غير ما عليه البيانيون. فإن كلامه ملزم له بالقول بالمجاز درى أم لم يدر. رضى أم لم يرض.

ففي كلامه قد صرح بأن آثار الجوع والخوف المحيطة بهم شبهت باللباس. وعبارته هي: «لأن آثار الجوع والخوف تظهر على أبدانهم، وتحيط بها كاللباس»

---

(١) ذكرنا من قبل أن هذه العبارة ويقصد بها الشيخ نفسه: فلنكن على ذكر منها.

(٢) أضواء البيان (٣- ٣٧٨).

(٣) انظر الكشاف (٢/ ٤٣١) والطراز للعلوي (١/ ٢٣٦).

هى نص قاطع فى الحمل عـلى المجاز. ولن يفيده - هنا - أى اعتـذار. فما الذى بقى من المجاز - هنا - سوى التسمية.

• نوع الاستعارة فى هذا الكلام:

لا نزاع أن فى الآية استـعارة شبـهت فيهـا الآثار المترتبة على الجـوع والخوف باللباس، بجـامع الإحاطة وشدة الإحـساس فى كل. وهى استـعارة تصريحـية أصلية لوقوعها فـى اسم الجنس. من قبيل استعارة المحسوس للمـعقول كما يرى بعض البلاغيين أو استعارة المحسوس للمحسوس على رأى بعض منهم[1] ويجوز حملها على الاستعارة التمثيلية التى شبهت فيها هيئة بهيئة وصورة بصورة. وهذا ما أميل إليه.

• الاستعارة فى زمن الفعل:

ومن التأويل المجـازى - عنده - المندرج تحت الاستعارة فى زمن الفـعل قوله فى قوله تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١] فقد قال فـيه: «وعبر بصيغـة الماضى تنزيلاً لتحقـيق المتوقع منزلة الواقع»[2] هذه العبارة عـلى قصرها تلزم الشيخ بمتابعة علمـاء البيان فى جعلها استعارة فى زمن الفـعل وهى قسيمة الاستعارة فى معنى الفعل.

وبعـد إقراره بهـذا الأصل المجـازى: وضع الماضى مـوضع المستـقـبل تنزيلاً للمتوقع منزلة الواقع «نبه على أنه كثير الوقوع فى القرآن الكريم، مثال: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ [الزمـر: ٦٨] ومـثل: ﴿وَنَادَىٰ أَصْـحَـابُ الْجَنَّةِ أَصْـحَـابَ النَّارِ﴾ [الأعـراف: ٤٤] ومـثل: ﴿وَأَشْـرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَـا وَوُضِعَ الْكِتَـابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ...﴾ [الزمر: ٦٩] ثم قال: «فكل هذه الأفـعال الماضية بمعنى الاستـقبال نزل تحقق وقوعها منزلة الوقوع»[3].

---

(١) انظر: المفتاح للإمام السكاكى.

(٢) أضواء البيان (٣- ٣٠٦).

(٣) انظر أضواء البيان: (٣- ٣٠٨).

وهذا القول هو ما يقوله المجازيون بالضبط، والشيخ رحمه الله كان يعلم ذلك فلم لم يقلها فيرح ويستريح؟

• وجوب الصرف عن الظاهر:

صرف اللفظ عن ظاهره خطوة مهمة فى كل عملية مجازية، وكثيرًا ما يلهج بعض منكرى المجاز بمنع صرف اللفظ عن ظاهره. فإذا مارسوا شيئًا من درس النصوص رأيناهم يقعون فى الصرف والتأويل من رؤسهم إلى أخمص أقدامهم.

وها نحن قد وقفنا على كثير من صور الصرف والتأويلات عند الأقطاب الثلاثة الذين وضعوا مصنفات خاصة فى منع المجاز، وهم الإمام ابن تيمية، والإمام ابن القيم. والشيخ محمد الأمين الشنقيطى. ولابن القيم نص صرح فيه بضوابط صرف اللفظ عن ظاهره قد ذكرناه من قبل.

أما الشيخ الشنقيطى فبعد ممارسة الصروفات والتأويلات فإنه يضع مثل الإمام ابن القيم شرطًا للصرف والتأويل فى نصوص الوحى فيقول: «وحمل نصوص الوحى على مدلولاتها اللغوية واجب إلا لدليل يدل على تخطيطها أو صرفها عن ظاهرها المتبادر منها كما هو مقرر فى الأصول»(1).

• ورود المجاز صريحًا فى حر كلامه:

الشيخ الشنقيطى أكثر حيطة من سابقيه فى تجنب ذكر المجار صريحًا بلفظه ومعناه فى حر كلامه. ومع تلك الحيطة فإن المجاز يقفز من ذهنه أحيانًا ويتخذ لنفسه مكانًا بين كلماته المكتوبة على كره منه.

وقد ورد هذا فى كتابه الأضواء مرات. ومنها ما سبق ذكره حول النكاح أحقيقة هو فى العقد مجاز فى الوطء أم عكسه(2).

ومنها قوله فى موضع آخر، وهو يقرر أن المسح قد يأتى بمعنى الغسل. ثم يقول: «وليس من حمل المشترك على معنييه، ولا من حمل اللفظ على حقيقته ومجازه».

---

(1) نفس المصدر (3- 133).

(2) انظر (346) من هذه الدراسة.

فهذا اعتراف منه بالمجـاز، وقد تابع فى هذا التعبير كلا من الإمامـين ابن تيمية وابن القيم من قبل(١).

صفوة القول:

وصفوة القول: إن الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطى - رحمه الله - له فى المجاز مذهبان:

مذهب جدلى نظرى: انتهى فيه إلى منع المجاز وإنكاره.

ومذهب عملى سلوكى: نحـا فيه منحـى مجوزى المجاز، أو رأى له ضرورة لا غنى عنها فى اسـتجلاء المعانى، وكـشف أسرار البيان. ونحمـد الله أن فرغنا من القسم الثانى من هذه الدراسـة. ونسأله العون والتوفيق فى القسم الـثالث والأخير منها. إنه سميع مجيب(٢).

****

---

(١) انظر: هذا مفصلاً فى حديثنا المتقدم عن الإمامين.

(٢) كان الفراغ بحمد الله من القسـم الثانى عصر الإثنين ٢٤ من ذى الحجة عام ١٤٠٥هـ الموافق ٩ من سبتمبر عام ١٩٨٥. فلله الحمد والمنة.

من أقوال الأئمة فى المجاز

«ولو كان المجاز كذبًا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان» .

«باطلاً كان أكثر كلامنا فاسدًا؛ لأنا نقول: نبت البقل» .

«وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة وأقام الجبل ورخص السعر» .

(ابن قتيبة)

«فكيف ولطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات» .

«يطول عدها. وللشيطان من جانب الجهل به مداخل» .

«خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم وهم لا يشعرون، ويلقيهم فى الضلالة من حيث يظنون أنهم مهتدون» .

(الإمام عبد القاهر الجرجانى)

«لو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد» .

«والحذف، وتثنية القصص وغيره. ولو سقط المجاز» .

«من القرآن سقط شطر الحسن»

(الإمام بدر الدين الزركشى)

القسم الرابع

نظرات جامعة فى التجويز والمنع

تمهيد

ها نحن أولاء قد فرغنا من عرض جذور القضية. ورصدنا بكل أمانة أدلة تجويز المجاز فى اللغة، وفى القرآن الكريم، وأدلة منعه فيهما وفى القرآن وحده. وعشنا مع الخلاف حولها منذ بدا حتى القرن الثامن الهجرى.. كما تطرق البحث إلى بعض ظواهر القضية فى العصر الحديث ورجعنا بالجواز والمنع معًا إلى مصادرهما الأصلية، وقد حرصنا على أن يكون للبحث والفحص بعد أن كان لابد منهما لتأتى النتائج موضوعية ومقنعة؛ والبعدان هما:

الأول: البعد التاريخى. وقد راعينا فيه أن نتتبع هذه القضية بدءًا من القرن الثانى الهجرى إلى القرن الثامن الذى ظهر الخلاف فيه على أشده، وبلغ الذروة على يدى كل من الإمام أحمد بن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية.

الثانى: البعد الفكرى، حيث لم نقتصر فى البحث على عرض موقف مذهب أو طائفة معينة من العلماء. بل طوفنا بالبحث بين كل الاتجاهات والمدارس الفكرية على النحو الذى قام عليه سير البحث كله.

وبقى علينا - بعد ذلك - أن ننظر نظرات جامعة فى ظلال مذهبى تجويز المجاز ومنعه، حتى يطمئن القارئ إلى ما سوف نبديه من رأى، وما نبرزه من حقائق مستقاة من المادة المدروسة نفسها، بعيدًا عن المجاملة والتحامل. ولهذا ستكون خطة الدرس فى هذا القسم على النحو الآتى:

المبحث الأول: نظرات جامعة فى التجويز.

المبحث الثانى: نظرات جامعة فى المنع.

المبحث الثالث: الكلمة الأخيرة.

هذا. وبالله التوفيق.

المبحث الأول:

نظرات جامعة فى التجويز

متى وكيف نشأ المجاز؟

هذان سؤالان محددان، أحدهما سؤال عن مولد المجاز متى كان؟ والثانى سؤال عن كيفية ذلك المولد.

وقارئ هذا الكتاب فى تؤدة وروية من اليسير عليه أن يجيب على هذين السؤالين بكل ثقة ووضوح؛ لأن فيما تقدم قولاً مبسوطًا يتضمن الإجابة على عشرات الأسئلة والاستفهامات ومن أجل هذا كان.

والإجابة على السؤال الأول: متى نشأ المجاز نلخصها فى الآتى:

● إن أريد من المجاز كونه فنا وأداة ومنهجًا من مناهج التعبير القولى والتصوير البيانى يستعين به المتكلم على إبراز ما فى نفسه من معان وأحاسيس، إن أريد هذا المعنى فالمجاز قديم قدم البيان نفسه، أو بعد نشأة اللغة والبيان بأمد قصير. بناء على النظرية القائلة: إن مرحلة المعانى الكلية تلت مرحلة المعانى المفردة، وإن المعانى العقلية تلت مرحلة المعانى المادية، وإن المعانى المجازية تلت المعانى الحقيقية. ولما كنا نجهل تاريخ نشأة اللغة والبيان - بوجه عام - فإن تاريخ نشأة المجاز بهذا المعنى مجهول كذلك. ولكن الذى لا ريب فيه أن التصوير المجازى فى البيان الإنسانى كله أمر ملموس لا ريب فيه. نجده فى الأدب الجاهلى شعره ونثره، وفى غير الأدب الجاهلى، وما هو أقدم منه وجودًا، مثل الآداب اليونانية والفارسية والرومانية وغيرها بل إننا نجد التصوير المجازى مطروقًا بابه، لدى كل البيئات، ولدى كل الطبقات التى تكون أمة أو شعبًا. من يعمل فى الفلاحة، ومن يعمل فى المصنع، ومن يعمل أى عمل، فلكل شريحة من شرائح المجتمعات صور مجازية

مستعملة فى عرفها ومحادثاتها، حتى ولو كانت عن اللغة الفنية بمعزل، وذلك لأن المجاز طريق من طرائق الإفصاح والبيان أيًّا كانت درجته ونوعه. والإنسان ما حيى فهو محتاج للإفصاح والبيان عمـا فى نفسه احتياجه للماء يروى به ظمأه. وللهواء تمتصه رئتاه فيحيا به ويعيش.

وهذا لا نزاع فيه. وهو معتمد من قال: إن العرب تكلمت بالحقيقة والمجاز، أو وضعت المجاز كما وضعت الحقيقة[1]. وعلى هذا فإن اللغة عند مثبتى المجاز وعند منكريه مشتملة على الحقيقة والمجاز، ولكن مراد المثبتين يختلف عن مراد المنكرين. فالمثبتون يريدون من هذا القول وجود المجاز فنا وعلمًا.

أما المنكرون فمرادهم وجوده فنًّا ومنهجًا وطريقة من طرائق العرب فى الإفصاح والتصوير. وينفون وجوده علمًـا. فبين الفريقين قدر مشترك من التسليم باشتمال اللغة على المجاز وتكلم العرب به «لأنهم يقولون: استوى فلان على متن الطريق، ولا متن لهـا. وفلان على جناح السفر، ولا جناح للسفر، وشابت لمة الليل، وقامت الحرب على ساق». وهذه كلها مجازات. ومنكر المجاز فى اللغة جاحد للضرورة. ومبطل لمحاسن لغة العرب.

قال امرؤ القيس:

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازًا وناء بكلكل

وليس لليل صلب ولا أرداف. وكذلك سموا الرجل الشجاع أسدًا، والكريم والعالم بحرًا. والبليد حمارًا، لمقابلة ما بينه وبين الحمار فى معنى البلادة. والحمار حقيقة فى البهيمة المعلومة. وكذلك الأسد حقيقة فى البهيمة ولكنه نقل إلى هذه المستعارات تجوزًا»[2].

فنشأة المجاز بهذا المعنى، أعنى باعتباره طريقة من طرائق البيان قديمة قدم البيان نفسه. ولا يمكن أن يدخل بدؤه ووجوده فى تحديد زمنى معين. والمجاز بهذا الاعتبار يسلم به الفريقان على حد سواء.

---

(١) ينسب هذا القول إلى أبى إسحق الإسفرائينى. انظر المزهر (١/ ٣٦٥).

(٢) المزهر: (١/ ٣٦٤).

أما إن أريد بالسؤال: متى نشأ المجاز باعتباره علمًا له أسس وأصول وقواعد، أى أنه متى ظهر علمًا بين العلوم وتحدث عنه العلماء؟

إن أريد هذا فالإجابة عليه ذات شقين، كل منهما يقوم على اعتبار خاص.

● الشق الأول:

فإن أريد من السؤال العموم ولم يقتصر على اللغة العربية وآدابها فإن الإجابة تأخذ هذا الشكل:

إن نشأة المجاز ترجع إلى ما قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام. فإن أرسطو أو المعلم الأول كما يطلق عليه، قد تكلم عن المجاز والاستعارة والتشبيه وبعض الفنون البلاغية الأخرى. وحديثه عن المجاز لم يكن «فجا» أو ساذجًا، بل له عمق وأصالة. وهو وإن لم يبلغ مبلغ مباحث النقاد العرب بما فيهم البلاغيون فى اتساع الحديث عن المجاز ودقته وتعدد مناهجه وكثرة أصوله وفروعه، فإن كلامه فيه صائب أو يغلب عليه الصواب، فقد عرف المجاز وذكر بعض أنواعه، وفلسف للاستعارة وتحدث عن بعض شرائط الحسن فيها ومثل لما قال. وتكاد بعض تمثيلاته تتفق تمامًا مع تمثيل العلماء والنقاد العرب حتى ذهب بعض الكتاب إلى أن النقاد والعلماء واللغويين العرب تأثروا إلى حد بعيد بكتابات أرسطو فى اللغة بعامة، وفى البلاغة والمجاز بخاصة[1].

(١) انظر -مثلاً-: البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر. وهو مقال ضاف للدكتور طه حسين منشور ضمن: نقد النثر لقدامة بن جعفر تحقيق عبد الحميد البغدادى (من ١١- إلى نهاية المقال. وكذلك مقدمة وضعها الدكتور إبراهيم مدكور لكتاب الشفاء لابن سينا الفصل الخاص بـ«العبارة» وما نسبه كل منهما من تأثر البلاغة العربية بكتب أرسطو ليس حقيقة مسلمة لأن ابن قتيبة تحدث عن المجاز فى كتابه تأويل المشكل قبل ترجمة حنين بن إسحق لكتاب «الخطابة» لأرسطو. وابن قتيبة توفى عام ٢٧٦هـ أما حنين فقد توفى عام ٢٩٨هـ وكذلك كتاب «الشعر» لأرسطو ترجمة متى بن يونس فى القرن الرابع. وابن المعتز وضع كتابه «البديع» وقد تحدث عن «الاستعارة» عام ٢٧٤هـ ولم يعرف أن حنينا ترجم كتاب الخطابة لأرسطو قبل هذا التاريخ. فمعرفة العرب للمجاز لا تقليد فيها على الأرجح.

فقد عرف أرسطو المجاز فقال: «والمجاز نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر، والنقل يتم إما من جنس إلى نوع، أو من نوع إلى جنس أو من نوع إلى نوع. أو بحسب التمثيل»[1].

فهذا التعريف وإن كان غير دقيق فإنه فيه كثير من الصواب. لأن المجاز متوقف على «النقل» الذى لحظه أرسطو.

ومن أمثلة الاستعارة عند أرسطو: تشبيه الشيخوخة بـ« الغصن الذابل» و«عشية الحياة» وتشبيه العشية بـ«شيخوخة النهار»[2].

وحين نعرض هذه المثل على أسس الاستعارة والمجاز التى وضعها البلاغيون والنقاد العرب نجدها فعلاً مندرجة فى صور المجاز بالاستعارة. والجامع أو وجه الشبه بين المستعار والمستعار منه ملحوظ بكل وضوح. فالغصن الذابل مشرف على الهلاك لأن الذبول مؤذن بالجفاف المقابل للموت عقب الشيخوخة المؤذنة به وهكذا البواقى.

وكذلك فرق أرسطو بين الاستعارة والتشبيه فإذا قلت: «إن أخيلوس كر على الأعداء أسداً» كان قولك تشبيهًا. وإذا تحدثت عنه فقلت «وثب الأسد» كان استعارة[3].

وابن سينا ذكر هذه الأمثلة مع تغير فى الصياغة فجعل: «مساء العمر» مكان «عشية الحياة»[4].

وكذلك ذكر الشيخ الرئيس تعريف أرسطو للحقيقة والمجاز فقال فى تعريف الحقيقة: «والحقيقى هو اللفظ المستعمل فى الجمهور المطابق بالتواطؤ للمعنى»[5].

---

(١) انظر «النقد الأدبى الحديث» للدكتور محمد غنيمى هلال: الطبعة الثالثة (١٢٩).

(٢) الخطابة: أول الفصل العاشر.

(٣) النقد الأدبى الحديث (١٣١) مرجع سابق.

(٤، ٥) الشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا (٦٦) تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

وهذا التعريف مشابه لتعريف الحقيقة عند العلماء العرب. فإن دلالة الحقيقة عامة فهى إذن معروفة عند الجمهور بالتواطؤ المقابل للوضع فى لغة العرب. أى أن الحقيقة لفظ استعمل فى معنى عام مطابق لما وقع عليه التواطؤ.

أما المجاز فيعبر عنه الشيخ الرئيس فى تلخيصه لكلام أرسطو بـ«بالنقل» فيقول: «وأما النقل فإنما يكون أول الوضع والتواطؤ على معنى، وقد نقل عنه إلى معنى آخر...»[1].

وهذا التعريف قريب من تعريف النقاد والعلماء العرب للمجاز كما ترى.

ويتحدث الشيخ الرئيس عن الاستعارة فى كلام أرسطو، وضابطها فيقول: «.. وأما المتغير فهو المستعار والمشبه على نحو ما قيل فى الخطابة»[2].

هذا قليل من كثير من بحث المجاز عند أرسطو وفلاسفة اليونان القدماء. ومعلوم أن أرسطو توفى عام ٣١٢ قبل الميلاد. وهذا القدر صالح للإجابة على السؤال: متى نشأ البحث فى المجاز باعتباره علمًا له قواعد وأصول إن أريد بهذا السؤال ما هو أعم من نشأة البحث فى المجاز عند العرب. وتلخيص الجواب: إن المجاز بهذا الاعتبار عرف منذ قرابة ألفين وخمسمائة سنة. فهو قديم ما فى ذلك ريب.

• الشق الثانى:

أما إذا أريد بالسؤال: متى نشأ البحث فى المجاز أو متى عرف من حيث إنه علم له قواعد وأصول عند العلماء العرب؟ إذا أريد هذا فالجواب فى إيجاز:

• نشأة البحث المجازى عند العرب:

المعتبر فى نشأة كل علم إرهاصاته وتباشيره الأولى، التى هى بمثابة النواة تبذر فتنبت وتنمو ثم تزدهر وتنضج. ولم يولد علم كاملاً كل الكمال، بل لابد من تدرجه من طور إلى طور حتى يستقيم ويستوى على سوقه.

---

(١) الشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا: (٦٦). (٢) نفس المصدر: (٦٧).

والمجاز عند العرب عرفت تباشيره الأولى من وقت مبكر. والذى عرف منه أولاً حقيقته وموضوعه دون اسمه. فالمجاز قائم على صرف اللفظ أو المركبات اللغوية عن المعنى الوضعى المتبادر إلى فهم السامع إلى معنى آخر تدل عليه الأحوال والقرائن.

هذا الصرف عرف منذ وقت مبكر. فقد تقدم أن أبا زيد القرشى فضلاً عن أنه تعرض لذكر المجاز بلفظه ومعناه فإنه صرف كثيراً من النصوص عن ظواهرها. والمرجح أن أبا زيد توفى عام (١٧٠)هـ.

وكذلك الخليل بن أحمد الفراهيدى المتوفى عام (١٧٥)هـ نقل عنه سيبويه بعضًا من النصوص المصروفة صرفًا مجازيًا ومن أبرز الأمثلة توجيهه - أى الخليل - تنزيل غير العاقل منزلة العاقل. وبخاصة فى القرآن الكريم. فقد روى عنه سيبويه قوله: وأما ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣] و﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤] و﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨] فزعم - يعنى الخليل - أنه بمنزلة ما يعقل ويسمع. لما ذكرهم بالسجود، وصار النمل بتلك المنزلة حين حدثت عنه كما تتحدث عن الأناسى. وكذلك ﴿فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾؛ لأنها جعلت فى طاعتها... بمنزلة من يعقل من المخلوقين ويبصر الأمور. قال النابغة الجعدى:

شربت بها والديك يدعو صباحه ... إذا ما بنو نعش دنوا فتصوبوا

فجاز هذا حيث صارت هذه الأشياء عندهم - يعنى العرب - تؤمر وتطيع وتفهم الكلام وتعيه بمنزلة الآدميين»[1].

فالخليل بهذا الصرف والتأويل ممن مهدوا للقول بالاستعارة المكنية لا محالة. لأن ما لا يعقل شبه بما يعقل من الآدميين ثم حذف المشبه به ورمز له ببعض لوازمه، وهو السجود فى مثال الكواكب الأحد عشر. والخطاب فى مثال النمل. والسبح فى مثال الأفلاك.

(١) الكتاب: (١/ ٢٤٠- ٢٤١).

وقد تأثر بهذا التوجيه من جاء بعد الخليل كالفراء وأبى عبيدة وغيرهما ممن تقدم الحديث عنهم فى القسم الأول من هذه الدراسة.

ومثلما مهد الخليل للاستعارة المكنية مهد للاستعارة التبعية فى زمن الفعل. وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَظَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ﴾ [الروم: ٥١] قال الخليل فى بيانه: «معناه ليظلن»[1].

فهو نظير قوله تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ..﴾ [النحل: ١] حيث عبر بالماضى عن المضارع فى كل منها. وهذه صورة تتكرر فى القرآن كثيرًا. ويبحثها البلاغيون فى مسائل علم المعانى لأن فيها إخراجًا على خلاف الظاهر. مع أن لها صلة وثيقة بعلم البيان؛ لأن الاستعارة فى الفعل تجرى على ضربين:

أحدهما: الاستعارة فى معنى الفعل، مثل: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] أى هديناه.

والثانى: الاستعارة فى زمن الفعل كوضع الماضى موضع المضارع كما فى الآيتين المذكورتين «لظلوا» و«أتى» وسرها البيانى تحقق الوقوع فى كل.

أما سيبويه نفسه، وإن لم يعش طويلاً بعد وفاة شيخه الخليل فإنه أكثر منه حومًا حول حمى المجاز، فقد وقف وقفات متعددة حول بعض النصوص، وأولها تأويلاً مجازيًا واضحًا، ومهد للقول بالقرينة فى مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] إذ ليس لهما مكر وإنما يمكر فيهما.

وسيبويه وإن لم يسم المجاز باسمه، فقد كانت لمحاته إرهاصًا إلى تلك التسمية. يقول رحمه الله: «هذا باب جرى مجرى الفاعل الذى يتعدى فعله إلى مفعولين فى اللفظ لا فى المعنى» وذلك قولك:

يا سارق الليلة أهل الدار

وتقول على هذا الحد: سرقت الليلة أهل الدار. فتجرى الليلة على الفعل فى سعة الكلام. كما قيل: صيد عليه يومان، وولد له ستون عامًا. فاللفظ يجرى

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز (٣٦).

على قـوله: هذا معطى زيد درهمًـا. والمعنى إنما هو فى الليلة، وصـيد عليـه فى يومين غير أنهم أوقـعوا الفعل عليه لسعة الكلام. ومثل مـا أجرى مجرى هذا فى سعـة الكلام والاستخـفاف قـوله عز وجل: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] فالليل والنهار لا يمكران. ولكن المكر فيهما»[1].

• الاتساع هو المجاز:

لم يكن سيبويه - رحمه الله - يدرى أن مصطلحه هذا «سعة الكلام» الذى كرره كثـيرًا هو بمثابة «النـواة» التى ستنبت منها دوحـة المجاز. فقـد تطور هذا المصطلح «السيـبويهى» وصـار هو المجاز فى كـتابات اللاحـقين. فـهذا يوسف بن سليـمان الشنتمرى يقول فى شرح هذه الشواهد نفسها، ومنها عند سيبويه قول الشماخ:

رب ابن عم لسليـمى مشـمـعل   طباخ سـاعـات الكرى زاد الكسل

«الشاهد فيه إضافة طباخ إلى الساعات ونصب الزاد على التعدى... ولا تجوز الإضافـة إليهـا وهى مقدرة على أصـلها من الظروف... ولما أضاف الـطباخ إلى الساعات على هذا التأويل - يعنـى التشبيه بالمفعول به - اتسـاعًـا ومجازًا عداه إلى الزاد لأنه المفعول به فى الحقيقة»[2].

وكتـاب سيـبويه حـافل بالتأويلات المجـازية التى كانت تمهـيدًا للقـول بالمجاز العقلى، والمجاز اللغوى المرسل، والمجاز الاستعارى التصريحى والكنائى، والتجوز فى الحـروف، والمجـاز بالحـذف إلى مـباحث أخـرى كـثيـرة فى علمى المعـانى والبيان[3].

ولهذا فإن من عد سيبويه من رجال البـلاغة ومؤسيسها أصاب كل الصواب فى هذا القول[4].

---

(١) الكتاب: (١/ ٨٩).

(٢) تحصيل عين الذهب (١/ ٩٠) المطبوع أسفل كتاب سيبويه.

(٣) انظر أثر النحاة فى البحث البلاغى (١٢٨) د. عبد القادر حسين.

(٤) انظر: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها.

• معانى القرآن ومجازه:

فى نفس الوقت الذى وضع فيه سيبويه «**الكتاب**» كان يعاصره عـالمان لهما فى تأسيس علم المجاز جهود ناطقـة. وهما الفراء فى كتابه «**معانى القرآن**» وأبو عبيدة فى كتابه «**مـجاز القرآن**» فالفراء أودع كتابه مـئات التأويلات المجازية عـلـى نـحـو ما تقـدم فى البحث الخـاص به. وهو لم يسم المجـار باسمـه الصريح على كـثرة تحليلاته المجازية لكلام الله.

أما أبو عبيدة فيعزى إليه - بـلا نزاع - إذاعة مصطلح المجاز وشهرته وهـو وإن لم يرد به المجاز الاصطلاحى بمعناه الدقيق، فقد تناول مـنه صوراً متعددة، لها فى نشـأة المجاز أثـرعظيم. وقد هدتـه إلى التأويل المجـازى - كـمـا هدت غيـره - النصوص التى نظر فيـها ووجد لها ظاهراً غيـر مراد، فأولها ليـبين المراد مـنـها. ولـم يكن أبو عـبيدة ولا غـيره من المؤوليـن يصدرون عن فراغ، وإنما اهـتدوا فى تأويلاتهم بالمأثور من كلام العرب. وأكثروا من الاسـتشهاد به.. والقرآن نزل بلغة العرب، وعلى نهجهم فى البيان والتصوير فـما جار فى اللغة جار فيه، إلا ما كان معيبًا مرذولاً من الألفاظ والمعانى.

• تطور البحث فى المجاز:

ذلك هو مولد المجاز. والمولود قد تتأخـر تسميته عن ولادته، أو يوضع له اسم ثم يضاف إليـه اسم آخر أو أوصاف تطابـق بعض الخصائص التى تـبين فيـه بعد النمو. ومولد المجاز إذا نسبناه إلى اللمـحات الأولى عند الخليل وسيبويه وأبى زيد القرشى والفراء وأبى عـبيدة، فإن تطوره كان على يد عـالمين من أبرز علماء القرن الثالث، وهما: الجاحظ، وتلميذه ابن قتيبة. فقد ظهر فى كتاباتهما مصطلح المجاز وكثرت التمثـيلات له على نحو ما رأينا فى مصنفات الجاحظ وابن قـتيبة من قبل. وشاع اسم الاسـتعارة كمـا شاع اسم المجاز. وهمـا لم يكونا أول من صرح باسم المجاز، فقـد سبقهما كـما قلنا أبـو زيد القرشى فى «**الجمهرة**»[1] وأبـو عبيدة فى

(١) جمهرة أشعار العرب (المقدمة).

«مجاز القرآن» وكذلك لم يكونا أول من صرح باسم الاستعارة[1]، فقد سبقهما حسب رواية ابن رشيق أبو عمرو بن العلاء المتوفى (١٥٤هـ) [2] وإنما الذى يعزى إليهما بحق لفت أنظار الكتاب والعلماء إلى درس المجاز والاستعارة. وكانت أول ثمرة لعملهما وضع ابن المعتز كتابه «البديع» الذى أكثر فيه من التمثيل للاستعارة من القرآن الكريم والحديث الشريف ومأثور كلام العرب شعرًا ونثرًا.

وقد عرف ابن المعتز الاستعارة بأنها: «استعارة الكلمة لشىء لم يعرف بها من شىء قد عرف بها»[3].

هذا التعريف - على قصوره - كان له تأثير كبير فى اشتهار مصطلح الاستعارة، وتداولته آثار العلماء من بعده، كأبى هلال العسكرى[4] وابن رشيق[5] ومن قبلهما قدامة بن جعفر[6]، وثعلب[7] وقد عرف ثعلب الاستعارة تعريفًا قريبًا من تعريف ابن المعتز لها فقال: «أن يستعار لشىء اسم غيره، أو معنى سواه[8]».

ومن أمثلتها عنده قول امرئ القيس:

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازًا وناء بكلكل

وقول الشاعر:

إذا هزه فى وجه قرن تهللت ... نواجز أفواه المنايا الضواحك

وقول الهذلى:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ... ألفيت كل تميمة لا تنفع[9]

وقول الشاعر:

فظل يناجى الأرض لم يكدح الصفا ... به كدحة، والموت خزيان ينظر

---

(١) انظر ما كتبناه من قبل عن أبى عبيدة.

(٢) انظر (٤٦٥) من هذه الدراسة.

(٣) البديع لابن المعتز: (٩).

(٤) الصناعتين: (٢٥٨- ٢٩٧).

(٥) العمدة جـ١ ص١٢١.

(٦) نقد الشعر (١٠٤- ١٠٦) ونقد (٦٤- ٦٦).

(٧) قواعد الشعر (٢١- ٢٣).

(٨) نفس المصدر: (٥٧).

(٩) مجالس ثعلب: (٣٩٥).

ويعلق عليها فيقول: «ولا نواجز للمنية ولا فم ولا أظفار، ولاعين للموت» وهذا شبيه أو هو مقتبس من قول سيبويه فى قول الشاعر:

وداهيــــــة من دواهـى المنـون ... يرهبـــهــا الناس لا فـــالهـــا

قال سيبويه: «فجعل للداهية فما. حدثنا بذلك من نثق به»[1].

ومن أعلام القرن الثالث الذين أسهموا فى تطور المجاز محمد بن يزيد المبرد المتوفى عام (٢٨٥)هـ ولكن إسهامه كان عن طريق كثرة التأويل المجازى إذ لم يذكر الاستعارة والمجاز إلا قليلاً.

ويكاد كتابه «الكامل» يقتصر على التأويلات ولكنه فى المقتضب تحدث عن المجاز العقلى والاستعارة حتى فى الحروف[2].

أما فى القرن الرابع فقد تطور المجاز على يد اثنين من النقاد واثنين من اللغويين، واثنين من الإعجازيين. واثنين جمعا بين البلاغة والنقد.

• الناقدان:

الناقدان هما: أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى المتوفى عام (٣٦٦)هـ وأبو بشر الآمدى المتوفى عام (٣٧١)هـ حيث وضع أولهما كتاب «الوساطة» والثانى كتاب «الموازنة». ولا نكون مغالين إذا قلنا إن هذين الكتابين كان لهما أبلغ الأثر فى تطور الدرس المجازى لسببين:

أحدهما: تعلق موضوعهما بالخصومة الأدبية، وكان لكل طرف فيها أنصار. فالوساطة كانت بين المتنبى وخصومه فتلقف الكتاب أنصار المتنبى وخصومه على حد سواء. وقد روج سوق هذا الكتاب أن القاضى الجرجانى ألفه بعد تاليف الصاحب بن عباد كتابه فى «مساوئ المتنبى»[3]. والناس دائمًا مشغوفون بمثل هذا النوع من الفكر، وبخاصة حيث يعترك فيه فكر الأقران.

---

(١) الكتاب: (١/١٥٩).

(٢) ينظر المقتضب (٣/١٠٥- ١٦٢- ٣٢٠-) والكامل (١/٧٩) و(١/١٢٨) ومواضع أخرى من الكامل سبق ذكرها.

(٣) ينظر: تاريخ علوم البلاغة: (٨٢).

أما الموازنة فقد كانت بين شعرى شاعرين طبق ذكرهما الآفاق هما أبو تمام والبحترى. وقد أودعه المؤلف كثيرًا من المسائل البلاغية والنقدية، وأكثر من المقارنة بين شعريهما وإن كان قد اتهم بالتحيز والهوى منتصرًا للبحترى على أبى تمام.

الثانى: أن المادة المدروسة فى هذين الكتابين، وطرائق الدراسة من أخصب الأعمال الأدبية والفكرية، فاجتمعت لها أسباب الفضل من كل جهة:

- خصوبة المادة.
- شهرة مصادرها.
- جدة البحث وعمقه حولها.
- صداها فى النفوس.

هذا، وقد تناول المؤلفان مسائل المجاز فى كتابيهما، ومزجاها بعمليات النقد فجمعا بين النظر والتطبيق، فراج المجاز فى كتابيهما اللذين صارا موردًا عذبًا لمن جاء بعدهما وفى مقدمتهم الإمام عبد القاهر الجرجانى.

• اللغويان:

وأما اللغويان فهما أبو الفتح عثمان بن جنى (ت ٣٩٢)هـ وتلميذه ابن فارس (٣٩٥). وابن جنى أكبر أثرًا من تلميذه فى درس المجاز والإسهام فى تطويره. وقد تقدم البحث فى آثارهما فى المجاز. ونريد أن نورد هنا قطوفًا من آثار ابن جنى لم نذكرها من قبل، فقد كان الرجل - بحق - علمًا من أعلام الفكر ترك أثرًا كبيرًا فى كتابات من جاء بعده.

• فقد كان ممن أسهموا فى معرفة الاستعارة فى الحروف ومن أمثلته عليها قول امرأة من العرب:

همو صلبوا العبدى فى جذع نخلة　　　فلا عطست شيبان إلا بأجدعا

قال: «لأنه معلوم أنه لا يصلب فى داخل جذع النخلة وقلبها»[1].

---

(١) الخصائص (٢/٣٠٨- ٣١٢- ٣٨٩) وقد استشهد بهذا البيت كل من الفراء وأبى عبيدة فيما تقدم.

ففى هذا الكلام صرف عن ظاهر اللفظ إذ حلت «فى» محل «على» وفيه إيماء إلى قرينة التجوز. وقد سمى هذا فيما بعد بالاستعارة فى الحرف. وابن جنى لم يسمه هكذا، وإنما سماه بـ«التضمين» أى تضمين كلمة معنى كلمة أخرى والتضمين بهذا المعنى لا ينافى المجاز. بل هو - فيما يظهر - دليل على قرينة التجوز فى العبارة.

ومن صور المجاز المرسل تحليله لقول الشاعر:

إذا ما مات ميت من تميم فسرك أن يعيش فجىء بزاد

أى: مات حى. والتعبير عن الحى بالميت مجاز مرسل قطعًا والعلاقة اعتبار ما سيكون.

ويفطن ابن جنى إلى السر البلاغى فيقول فى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

يقول: إنما هو الذليل المهان، لكنه خوطب بما كان يخاطب به فى الدنيا وفيه مع هذا ضرب من التبكيت له والادكار بسوء «فعاله»[1].

فابن جنى ينحو بهذا المثال نحو المجاز المرسل. وغيره يدرجه فى صور الاستعارة التصريحية الأصلية التهكمية.

ويتحدث عن المجاز المرسل تحت ضابط: الاكتفاء بالسبب عن المسبب وبالمسبب عن السبب «ويورد كثيرًا من الأمثلة على هذين الأصلين»[2].

وأيًّا كان الأمر فإن ابن جنى ممن ضربوا بسهم وافر فى علوم البلاغة بعامة، والمجاز بخاصة، ومذهبه فى غلبة المجاز على الحقيقة معروف، ولم يعدم ابن جنى حيلة يقوى بها مذهبه فإن من يقرأ له فلسفته فى غلبة المجاز واحتياله على تأكيد نظرته يقع فيما يشبه التسليم والإقناع. ومع هذا فإن ما استند إليه ابن جنى فى غلبة المجاز غير معتبر عند من لم يجاره على مذهبه. فإن قولنا قام فلان يرى ابن جنى أنه مجاز لأن فلانًا لم يقم القيام كله وإنما قام بعض القيام ومن اليسير دفع هذا بأن المراد من القيام - هنا - هو القيام الذى تلبس بالقائم فعلاً لا إرادة جنس القيام.

---

(١) المحتسب: (١/ ١٠١).

(٢) الخصائص: (٢/ ١٧٣).

ولذلك فإن المحققين لم يتابعوه على هذا. ومنهم تلميذه ابن فارس[1] وابن الأثير[2] وكثير غيرهما.

• الإعجازيان:

وأما الإعجازيان فهما الرمانى والقاضى الباقلانى. فكل منهما تحدث عن المجاز والاستعارة. والباقلانى تأثر بكلام الرمانى ونقل منه فصلاً بلفظه ومعناه. وإعجاز القرآن موضوع له خطره عند المسلمين خاصتهم وعامتهم فاكتسب درس المجاز قيمة وشيوعًا من خلال مباحث الإعجاز.

• الجامعان:

أما الاثنان اللذان جمعا بين النقد والبلاغة فهما قدامة بن جعفر فى كتابيه نقد النثر ونقد الشعر. وقد تحدث فيهما عن المجاز والاستعارة. وأبو هلال العسكرى وإن كان مقلاً فى الحديث عن المجاز والاستعارة فإن كتابه الصناعتين كان مما يتداول لخطر موضوعه، وهو صناعة النثر وصناعة الشعر. وقد تقدم الحديث عنه فى مبحث الإعجازيين والبلاغيين.

أما قدامة فنريد أن نوجز الحديث عنه - هنا - حيث لم يسبق لنا الحديث عنه فيما تقدم.

يتحدث قدامة عن الاستعارة فيقول: «وأما الاستعارة فإنما احتيج إليها فى كلام العرب؛ لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم، وليس هذا فى لسان غير لسانهم. فهم يعبرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة، ربما كانت مفردة له، وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره وربما استعاروا بعض ذلك فى موضع بعض على التوسع والمجاز فيقولون إذا سأل الرجل شيئًا فبخل به عليه: لقد بخله فلان. وهو لم يسأله ليبخل وإنما سأله ليعطيه. لكن البخل لما ظهر منه عند مسألته إياه جاز فى توسعهم ومجاز قولهم أن ينسب ذلك إليه. ومنه قول الشاعر:

فللموت ما تلد الوالدة

---

(1) الصاحبى: (١٦٧).

(2) المثل السائر: (٢/ ٨٤).

والوالدة إنما تطلب الولد ليعيش لا ليموت. لكن لما كان مصيره إلى الموت جاز أن يقال للموت ولدته»[1].

هذا قوله وفهمه للاستعارة. وظاهر أن ما مثل به ليس استعارة وإنما هو مجاز مرسل الأول «بخله» علاقته السببية لأن البخل سبب فى المنع فعبر به لذلك.

والثانى «الولادة للموت» علاقته ما سيكون. فالفرق الدقيق بين الاستعارة وبين غيرها من فنون المجاز لم يكن ظاهرًا أمام قدامة.

ويذكر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥] ويقول فى توجيهه على أنه استعارة.

«وذلك أنهم كانوا عند تلاوة القرآن قد حجبوا قلوبهم عن تفهمه وصدفوا بأسماعهم عن تدبره فجاز أن يقال على المجاز والاستعارة أن الذى تلا عليهم جعلهم كذلك»[2].

وهذا مجاز عقلى علاقته السببية ولكنه عده استعارة هكذا

بيد أنه أصاب بعد ذلك فى قوله: «ومن الاستعارة ما قدمناه من إنطاق الربع وكل ما لا ينطق إذا ظهر فى حالة ما يشاكل النطق. ومما جاء من هذا النوع فى القرآن قوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠] وذكر لهذه الآية نظائر[3].

إن فى قوله: ومن الاستعارة ما قدمناه من إنطاق الربع وكل ما لا ينطق صوابًا. ولكن ما ذكره من الآيات القرآنية على أن فيها استعارة فيه نظر إذ لا مانع من أن تتكلم النار يوم القيامة. فهو يوم أهوال، أو يكون المراد خزنة النار ويكون فى الكلام مجاز عقلى علاقته المحلية. وكذلك قوله تعالى فى شأن السماء والأرض: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] المجاز غير متعين فيه.

---

(١) نقد النثر: (٦٤).

(٢، ٣) المرجع السابق: (٦٥).

أما قـوله: ﴿جِدارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] فـحمله على الاسـتعـارة صحـيح. ونحن لم نرد بذكر كـلامه إلا التمـثيل على طرقـه لفن المجاز ونسبـته صدوره عن العرب.

ويتطرق للاستعارة والمجاز مرة أخرى فى مبحث المعاظلة التى ذكرها فى عيوب اللفظ، وأورد رأى أحمد بن يحيى فى المعـاظلة وأنها مداخلة الشىء فى الشىء.. ثم نقده وقال: «وما أعرف فى ذلك إلا فاحش الاستعارة»[1].

ثم أورد من أمثلتها قول أوس:

وذات هـدم عـــار نـواشـــرهـا ... تصـــمت بالماء تولبـــا جـدعـــا

ثم قال: فـسمى الصبى تولبا[2].

وكذلك قول الشاعر:

ومــا رقـــد الولدان حـــتى رأيتــه ... على البكر يمريه بســاق وحــافــر

ثم قـال: «فـســمى رجل الإنســان حـافرًا. فـإن مـا جـرى هذا المجـرى من الاستعارات قبيح»[3].

وهكذا يسهم قدامة بن جـعفر فى صرح المجاز والاستعـارة، وهو وإن كان مقلا كأبى هلال في التطرق لدرس المجاز فإن أثره فى تطوير علوم البلاغة بعامة، والمجاز بخاصة لا يمكن إغفاله. والقرن الرابع الهجرى - بوجه عام - شهد خطوات راسخة فى تطور المجاز واشتهاره. وتوج كل ذلك جهود العلماء فى القرن الخامس.

• عصر الازدهار:

كان القرن الخامس عصـر الازدهار فى العلوم والفنون. ونصيب البلاغة والمجاز من ذلك حظ وفيـر. وشهد القرن الخـامس تقدمًا لا مثـيل له فى تطور المجاز من خلال أعمال خالدة قدمها طائفة من العلماء الأئمة.

منهم أبو منصور الثـعالبى (ت ٤٢٩هـ) فقد تحدث عـن المجاز فى مواضع من مؤلفاته. وبخـاصة الاستعارة، ولكـنه لم يسم كل نوع من أنواع المجاز بـاسـمـه. بل المعروف عنده: إما المجاز هكذا عامًا. وإما الاستعارة.

---

(١) نقد الشعر: (١٧٤).

(٢، ٣) نفس المصدر: (١٧٥).

فمن حديثه عن المجاز دون أن يسميه ما عنون له بقوله: «فصل فى ذكر المكان والمراد به من فيه» ويمثل له بقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أى: أهلها. وكما قال جل جلاله: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ [الأعراف: ٨٥] أى أهل مدين».

وكما قال حميد بن ثور:

قصائد تستحلى الرواة نشيدها	ويلهو بها من لاعب الحى سامر
يعض عليها الشيخ إبهام كفه..	وتجرى بها أحياؤكم والمقابر

أى: أهل المقابر»[1].

لا نزاع أن فيما ذكره مجازًا وإن لم يسمه مجازًا. وهو إلى المجاز العقلى أقرب منه إلى المجاز المرسل. وعلى كل فإن القرينة إطلاق المحل وإرادة الحال.

ثم يستأنف الحديث عن المجاز تحت عنوان «فصل يناسبه ويقاربه» وفى ذلك يقول: «العرب تسمى الشىء باسم غيره إذا كان مجاورًا له أو كان منه بسبب كتسميتهم المطر بالسماء؛ لأنه منها ينزل. وفى القرآن ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [نوح: ١٠] أى المطر. وكما قال جل شانه: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦] أى عنبًا. وهذا مرسل باتفاق. ثم قال:

• ومن سنن العرب وصف الشىء بما يقع فيه أو يكون منه كما قال الله تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: ١٨] أى يوم عاصف الريح. وكما تقول الليل نائم، أى ينام فيه. وليل ساهر، أى: يسهر فيه»[2].

وهذا مجاز عقلى باتفاق.

ولم يفت أبا منصور أن يورد شيئًا من صور الاستعارة بالكناية ويقدم لها بقوله:

«فصل فى إجراء ما لا يعقل ولا يفهم من الحيوان مجرى بنى آدم»[3] ثم يقول: وذلك من سنن العرب، كما تقول: أكلونى البراغيث. وكما قال عز من قائل ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ﴾ [النمل:١٨] وكما قال

---

(١) فقه اللغة وسر العربية: (٤٨٢).
(٢) نفس المصدر: (٤٨٤).
(٣) نفس المصدر (٤٨٤- ٥٨٥).

سبحـانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: ٤٥](١).

هذا اللون من التعبير لفت أنظار الدارسين منذ عـهد مبكر، فـقد رأينا الـفـراء وأبا عبـيدة يسلكان هذا المسلك. وحق الـكلام فيهـا أن يقال: أكلتنى البـراغيث. ولكن عدل عن هذا إلى الواو «أكلونى» فكان ذلك هو أمارة التجوز فى الأسلوب. وهو من قبيل الاستـعارة بالكناية بتنزيل ما لا يعقل منزلة العاقل فـيخاطب خطابه ويعامل معاملته وبهذا يكون كلام الثعالبى قد شمل ثلاثة أنواع من المجاز:

• المجاز العقلى -المجاز المرسل- الاستعارة المكنية. وله مواضع أخرى أعاد فيها الحديث عن هذه الأنواع وبخاصة المجاز العقلى(٢).

ثم يتحدث عن المجاز صراحة فيقول فى ختام طائفة ساقها من الصور «المجازية المختلفة الأنواع ناقلا بعضها عن الجاحظ»:

«قال المبرد: مـن الآيات التى ربما خلط النحويون فى مجازها قـول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] «ومجـاز الآية: فمن كان منكم شاهد بلدته فى الشهر فليصمه»(٣).

• استعارات العرب:

ويمضى أبو منصور فيذكر سنة العرب فى الاستعارة على هذا النحو: «ذلك من سنن العرب، وهى أن يسـتعيروا للشىء مـا يليق به ويضعوا الكلمـة مستعـارة له من موضع آخر. كقولهم فى استعارة الأعضاء لما ليس من الحيوان: «رأس الأمر، رأس المال، وجه النهار، عين الماء، حـاجب الشمس، أنف الجبل، أنف البـاب، لسان النار، ريق المزن، يد الدهر، جناح الطريق، كبد السـماء، ساق الشجرة» وكقولهم فـى التفرق: «انشقت عصاهم، شالت نعامتهم، مروا بين سمع الأرض وبصرها...»(٤).

---

(١) فقه اللغة: (٤٨٥).

(٢) انظر فقه اللغة: (٤٩٢-٤٩٣) و(٥٤١-٥٤٢) و(٥٧٠).

(٣) انظر فقه اللغة (٥٤٦).

(٤) فقه اللغة (٥٨٥-٥٨٦).

وهكذا راح يذكر عن العرب تعبيرات مجـازية فى معان مختلفة. وجل ما ذكره يندرج تحت الاستعارة المكنية، وبعضه كناية لا مجاز فيها.

وهذا الذى ذكره كـان الإمام ابن تيميـة قد شن عليه حملة فـيما تقدم مـدعيًا أن رأس الأمر كرأس الإنسان كلاهما حقيقة لا مجاز فيه وهذا مما شذ فيه وغلا[1].

• **استعارات القرآن:**

عقد الثعالبى فصلا مسـتقلاً لاستـعارات القرآن قال: «من استـعارات القرآن: ﴿ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ ﴾ [الزخرف: ٤] و﴿ لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ [الأنعام: ٩٢] و﴿ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ [الإسراء: ٢٤] و ﴿ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴾ [التكوير: ١٨] و﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾ [النحل: ١١٢] و﴿ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ﴾ [المائدة: ٦٤] و﴿ أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ [الكهف: ٢٩] و﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ ﴾ [الدخان: ٢٩]... و﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ [مريم: ٤] و﴿ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ ﴾ [يس: ٣٧][2].

وتمثيله للاستـعارة من القـرآن شمل الـتصـريحيـة والمكنية كـما شـمل نوعى التصريحية من أصلية وتبعية. ومنها ما يصلح للتمثيل به على الاستعارة التمثيلية.

وللثعالبى حـديث آخر عن الاستعارة من حـيث الجودة والرداءة. وصلة المجاز بقيم الـنقد الأدبى[3]. وإذن فلا غـرابة أن نعده ممن تطور المجـار على أيديهم من أعلام القرن الخامس.

• ويلى الثعالبى بهذا الاعتبار ابن رشيق القيروانى وقد تقدم الحديث عن جهوده فى مبحث الأدباء والنقاد[4].

• ويأتى ابن سنان الخفـاجى (ت ٤٦٦هـ) فيمـزج بين قواعد البلاغـة والنقد، ويتحـدث عن مقاييس الحـسن فى الاستعـارة بجانب حـديثه عن الفنون البلاغـية بعامة.

---

(١) انظر الإيمان (٩٤).

(٢) فقه اللغة وسر العربية.

(٣) يتيمة الدهر (١/ ١٦٢).

(٤) انظر: (٥٩) من هذه الدراسة.

• **شمس البلاغة والبيان:**

• ثم أشرقت شمس البلاغة والبيان بظهور الإمام عبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١هـ) الذى يعتبر - بصدق - سيبويه البلاغة وخليلها، ويضع نظريتى المعانى والبيان فى كتابيه الخالدين أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، ويحظى المجاز بعناية لم يسبق لها مثيل فى أعمال من سبقه من الرواد والأعلام فعبد القاهر لم يكن مجرد عارض لأسس علم، ولا مجرد مضيف إلى أعمال من سبقه، بل كان واضعًا لفلسفة فنون البلاغة ومرسخًا لدعائم نظرية النظم التى يعتبر كتابه دلائل الإعجاز النص الفريد فيها قاعدة وتطبيقًا.

وحظيت فنون المجاز عنده بعناية أبان فيها قيمته وخصائصه فمهد للاستعارة بكل ضروبها، وللمجاز المرسل، وأفاض فى تأسيس المجاز العقلى أو الحكمى الإسنادى أو المجاز فى الإثبات.

• وفى القرن السادس يتناول الإمام جار الله الزمخشرى (ت ٥٣٨هـ) الراية ويفسر كتاب الله تفسيرًا فريدًا، يغوص وراء معانيه ويستجلى غوامضه، ويحلل مفرداته وتراكيبه تحليلاً بلاغيًا رائعًا، مقتفيًا أثر الإمام عبد القاهر، آخذًا بتوجيهاته فى قضية النظم، ويقف وقفات رائعة أمام صوره المجازية فيمتع ويقنع. وفى رأينا أن أكبر العوامل وأبقاها أثرًا فى تطوير المجاز واستجلاء قيمته فى الأساليب فى القرن السادس كان متمثلاً فى كشاف الزمخشرى؛ كما كان كتابا الإمام عبد القاهر أكبر العوامل وأبقاها أثرًا فى القرن الخامس. وإذا كان الدرس البلاغى بعامة، والمجازى بخاصة، مدينا لرجلين قبل القرن السابع، فذانك الرجلان هما: الإمام عبد القاهر الجرجانى، والإمام الزمخشرى. ويلحق بهما فى أواخر هذا القرن مجد الدين ابن منقذ الشيزرى (ت ٥٨٤هـ) ويجعل الاستعارة والمجاز ضربًا من ضروب البديع[1].

• **أعلام القرن السابع:**

ثم يأتى القرن السابع ومن أبرز أعلامه أبو عبد الله محمد بن عمر الرازى (ت ٦٠٦) ويقنن البلاغة تقنينا رائعا، ويقف أمام المجاز والاستعارات وقفات طويلة[2].

---

(١) انظر بديع القرآن لابن منقذ.

(٢) انظر نهاية الإيجاز (٨١).

وقد تقفى أثر الإمامين عبد القاهر الجرجانى والزمخشرى. ويغلب على عمله المنهج العلمى الدقيق. وكتابه: «نهاية الإيجاز فى دراية الاعجاز» اسم على مسمى بحق. وقد نحا فى تفسيره للقرآن منحى مجازيًا فى كثير من آياته.

وتلاه أبو يعقوب السكاكى (ت ٦٢٦) ومنهجه قريب من منهج الرازى. ووقف أمام المجاز وقفات منها الجديد الخالص الذى لم يسبقه إليه أحد. والقسم الثالث من كتابه: «المفتاح» قد كتب الله له حظًا لم ينله غيره من كتب السابقين عليه.

وإذا تجاوزنا عبد اللطيف البغدادى (ت ٦٢٩هـ) وابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) والزملكانى (ت ٦٥١هـ) والزنجانى (ت ٦٥٤هـ) وابن أبى الأصبع (ت ٦٥٤هـ) وعز الدين بن أبى الحديد (ت ٦٥٥هـ) وحازم القرطاجنى (ت ٦٨٤هـ) وبدر الدين ابن مالك (ت ٦٨٦هـ) وقطب الدين الشيرازى (ت ٧١٠هـ) إذا تجاوزنا كل هؤلاء، ولهم إسهامات فى المجاز إلى:

الإمام عبد الرحمن الخطيب القزوينى[1]

فإننا نصل إلى الكلمة الأخيرة فى صياغة قوانين البلاغة، ومنها المجاز فقد سكب الإمام الخطيب ما قيل قبله فى إناء واحد، ثم كانت كتاباته مصدرًا يرجع إليه كل من كتبوا بعده فى علوم البلاغة والبيان. وذلك من خلال كتابه «تلخيص المفتاح» ثم «الإيضاح» الذى وضعه شرحًا له.

هذا العمل كان قطب الرحى للدرس البلاغى منذ منتصف القرن الثامن وإلى الآن. فقد قامت حوله الشروح والحواشى والتقريرات والتجريدات. وكأن البلاغة لم يكتب فيها شىء قبل الخطيب. فكانت كتاباته وصياغاته هى «القانون» وما وضع حولها مذكرات تفصيلية لها.

وكتاباته فى البلاغة ككتاب سيبويه فى النحو فى اهتمام الدارسين والباحثين والشارحين. وبكتابات الخطيب، وما وضع حوله من شروح وحواشى وتقريرات وتجريدات استوى الدرس البلاغى على سوقه. وتوقفت رحلة المجاز عند المنتهى وقد أسهمت كل المذاهب الفكرية الإسلامية فى دفعها خطوات إلى الأمام. وصار المجاز وسيلة من وسائل فهم النصوص واستكناه دلالاتها ومراميها:

---

(١) سبقت الترجمة فى البحث الخاص به من هذه الدراسة، وقد توفى عام ٧٣٩هـ رحمه الله.

في اللغة والنحـو، والأدب والنقد، والإعجـاز والبلاغة والتـفسيـر والحديث، والأصول والفقه، وهى الروافد التى قامت عليها حضارة الأمة وازدهرت معارفها، وتألقت كواكبها.

● أسباب نشأة المجاز عند العرب:

يحلو لكثـير من البـاحـثين أن يعزوا أسس الحـضارة الإسـلاميـة إلى المحاكـاة والتقليد. وفى المجاز بالذات يقولون إن العرب قلدوا فيه حضارة اليونان وحاكوها. فكتابات أرسطو فى المجاز هى التى أوحت إلى الرواد العرب بفكرة المجاز[1].

والواقع أن هذا القـول لا سند له، ولم يقم عليـه دليل، بل الدليل قـائم على ضده، وهو أن المجاز وليد شرعى للفكر والثقـافة العربية. ولنا على ذلك أكثر من دليل لا دليل واحد.

الأول: أن المجاز عرف عند العرب قبل أن تترجم كتب أرسطو التى يزعمون أن العرب استقوا فكرة المجاز منها، وعلى منوالها نسجوا.

فأبو زيد القـرشى، والراجح أنه توفى عام ١٧٠هـ، ورد مـصطلح المجاز عنده أكثر من مرة مضافًا إلى المعـانى «مجاز المعانى» والذى يرجح لدى الباحث أنه كان يقصد التصوير المجازى الذى استقر مفـهـومه فيمـا بعـد، أنه فى استشهاده على ما أسمـاه مجاز المعـانى أورد نصوصًا مأثورة وحللهـا تحليلاً مجازيًا عـد بعده فى صور المجاز المختلف الأنواع. مجاز عقلى، ومرسل، واستعارى.

ومن قبله أوما أبو عمرو بن العلاء إلى الاستعـارة وسماها باسمها. وأبو عمرو توفى عام (١٥٤هـ).

والجـاحظ ممـن أكثـروا القـول فى المجاز والاستعارة، ووفـاة الجاحظ كانت عام ٢٥٥هـ.

ثم تلاه ابن قتيبة وله مع المجاز جولات وابن قتيبة توفى عام ٢٧٦هـ.

---

(١) انظر مقدمـة النثر التى كتبـها الدكتور طه حسين بالفـرنسية ثم ترجمهـا محقق «نقد النثـر» إلى العربية. وكذلك «من حديث الشعر والنثر» للدكتور طه حسين.

وأبو عبيدة وضع كتابًا سماه «مجاز القرآن» وقد طبقه على آيات كثيرة ناهجا فيها نهجًا مجازيًّا كذلك. وأبو عبيدة توفى عام ٢١٠هـ.

أما كتب أرسطو فإن حنين بن إسحق مترجم كتاب «الخطابة» توفى عام ٢٨٤هـ ولم يعرف أنه ترجم كتاب «الخطابة» قبل أن يضع ابن المعتز كتابه «البديع» عام ٢٧٤هـ وأيًّا كان الأمر فإن كتاب أرسطو «الخطابة» يستحيل أن يكون له تأثير فى معرفة العرب بالمجاز لظهوره عندهم - يقينًا - قبل ترجمة كتب أرسطو. فالتأثير وإن كان محتملاً فى ابن المعتز فغير محتمل فيمن سبقه. ومن يقرأ كتاب البديع لابن المعتز. وكتاب الخطابة لأرسطو لا يجد دليلاً قويًّا على تأثر ابن المعتز بأرسطو. وقد جازف الدكتور طه حسين حين كاد يجزم بتأثير أرسطو فى ابن المعتز مع أنه اعترف بأنه لم يقرأ ولم يطلع على كتاب «البديع» وإنما سمع عنه وصفًا ممن وصفه له.

أما كتاب «فن الشعر» لأرسطو فقد تأخرت ترجمته إلى القرن الرابع. فهو - يقينًا - لا أثر له فى معرفة العرب بالمجاز أول ما عرفوه.

فالقول بأن العرب مدينون لليونان فى معرفتهم للمجاز عن طريق كتب أرسطو دعوى لا سند لها. ونحن لا ننكر أن لها تأثيرًا عند بعض الكاتبين كقدامة ابن جعفر وغيره ولكن الذى ننكره أن تكون كتب أرسطو هى التى فتحت عيون العرب على معرفة المجاز أول ما عرفوه.

الثانى: أن التصوير المجازى نفسه مما يدرك ويعرف لدى كل الأمم والشعوب من مجرد سماع الكلام وفهمه، ولا يتوقف إدراكه على أمة دون أمة. لأن المعانى المجازية تعلن عن نفسها إعلانًا قويًّا يكون له عند السامع أثر ظاهر، وبخاصة إذا كان فيها طرافة وخلابة.

وإدراك المعانى مدعاة لوضع الضوابط والمصطلحات. والعرب أوتوا قوة فى البيان، وحسًّا فى التذوق فليس بمستنكر عليهم أن يجتهدوا فى التفرقة بين المعانى الحقيقية والمعانى المقابلة لها. وهذا هو الذى قد كان. وتفصيله فيما يأتى:

الثالث: أن العرب أو الرواد من العلمـاء والدارسين وقفوا أمـام النصوص التى فيها تصوير مـعان مقابلة للمعانى المألوفة أو الحقيقـية وتأملوها وأدركوا الفرق بينها وبين غيرها. واجتهدوا فى أن يخصوها بأسماء وأوصاف مناسبة.

وكان أول ما ظـهر من هذه التسمـيات مصطلح «الاتساع فى الكـلام» أو «سعة لسان العـرب» الأول ظهر فى كتـابات سيبويه، والثـانى ذكره الإمام الشـافعى فى «الرسالة» كـما تقـدم. ثم كرر اللاحقـون هذين المصطلحين. ثم ظهـر فى أواخر العصر الأموى وأوائل العصر العبـاسى مصطلح «البديع» شاملاً للمجاز وكل فنون البلاغـة ونسبـه قوم لنفر من الشـعراء وعـرفوا بشعـراء البديع. فنهض ابن المعـتز وأخرج كتاب «البديع» ليقول للناس إن البديع معروف للقدماء وليس هو من صنع أو اختراع المحدثين مثل بشار ومسلم بن الوليد، وأبى نواس[١].

وفى مرحلة لاحقـة أخذ بعض الكتاب يجمـعون بين الاتساع والمجاز فـيقولون عقب عرضهم لبـعض الألفاظ والتراكيب: مجازًا واتسـاعًا. فدل هذا على أن من كانوا قـد أطلقوا مصطلح «الاتسـاع» إنما أرادوا فى الواقع «المجاز» بدليل جمـعهم بينهما وعطف أحدهما على الآخر. وكثيرًا ما كان يقول أبو عبيدة عقب بيانه لمجاز الآية «والعرب تفعل ذلك»[٢].

وتطور مصطلح «الاتساع» إلى «المجاز» ظاهرة كـثيرة الورود فى نشأة سائر العلوم والفنون. لأن الضـوابط والقوانين العلميـة لا تولد كاملة وإنما تأخـذ فى سلم الرقى حتى تبلغ درجة النضج والكمال. ولو أننا حصرنا المصطلحات العلمية فى نهاية القرن الرابع الهجرى ثم طلبنا لها وجودًا فى القرن الأول لما عثرنا منها على شىء ذى بال.

• اللغة مرآة المعانى:

إن النصوص والتصويرات اللغوية أشبـه ما تكون بالمرآة المجلوة، كلما نظر فيها الإنسان أرته قسمات المعانى وملامحها وخـصائصها مهما دقت. فهى مرآة المعانى؛

---

(١) ينظر البديع (٣).

(٢) ينظر مجاز القرآن (١/ ٢١-٦٥-٧٩-٩٢).

لأنها تعكس صورة المعاني بكل ما فيها كما تعكس المرآة صورة من يقف أمامها فتبدو له ملامحه وقسمات وجهه.

وهكذا كانت اللغة العربية أمام الدارسين من الرواد ومن جاء بعدهم إلى يومنا هذا. ولو تتبعنا نشأة المجاز فى لغة العرب منذ وضع سيبويه الكتاب إلى أن جاء الخطيب وصاغ فى تلخيصه وإيضاحه قوانين البلاغة والمجاز الصياغة النهائية، لوجدنا كلمات بعينها، وتراكيب بعينها هى التى أوحت بفكرة المجاز فى جميع مراحله. ومن تلك الكلمات والتراكيب كما مر بنا فى هذه الدراسة:

﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢] ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] و﴿خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦] و﴿فَإِذَا عَزَمَ الأَمْرُ﴾ [محمد: ٢١] و﴿فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١] و﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ ٣٣] و﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣] و﴿لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢] و﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣] و﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٥٦] و﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] و﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] و﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾» [النساء: ٩٢] و﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [نوح: ٧].

فهذه النصوص كانت سببًا فى إيلاد المجاز بكل أقسامه وأنواعه عقليًا ولغويًا، استعاريًا ومرسلا. ومثلها من كلام العرب:

لما أتى خبر الزبير تواضعت ... سور المدينة والجبال الخشع[1]

صحا القلب عن ليلى وأقصر باطله ... وعرى أفراس الصبا ورواحله[2]

إذا هزه فى وجه قرن تهللت ... نواجذ أفواه المنايا الضواحك

وغداة ريح قد كشفت وقرة ... إذا أصبحت بيد الشمال زمامها

(١) البيت من شواهد سيبويه: (٢٥/١) قائله جرير بمناسبة مقتل الزبير بن العوام. وقد علق عليه الأعلم شارح شواهد الكتاب فقال: وصف مقتل الزبير بن العوام صاحب رسول الله ﷺ حين انصرف يوم الجمل وقتل فى الطريق غيلة... تواضعت المدينة هى وجبالها وخشعت حزنا له، وهذا مثل، وإنما أريد أهلها» بتصرف.

(٢) هذا البيت وما بعده سبق ذكره مرات فى هذه الدراسة منسوبة لقائليها.

وإذا المنيــة أنشــبت أظفــارها	ألفــيت كل تميــمــة لا تنفع
شكـا إلى جــملي طـول الســرى	صـبـر جـمـيل فـكلانا مـبـتلى
جــمع الحـق لنـا فـى إمـــام	قـتـل البـخل وأحـيـا الـسمـاحـا

وغير ذلك كثير من النصوص المأثورة التى لا يمكن إبقاؤها على ظواهرها:

فسور المدينة لا تتواضع، وجبالها لا تخشع، وليس للصبا رواحل يملكها والمنايا ليست لها نواجز ولا ضحك. والريح لا زمام لها ولا يد للشمال والمنية ليست لها أظفـار، والجمل لا يشكو، والبـخل لا يقـتل والكرم لا يحيـا فلابد من الصـرف والتأويل والمجاز.

وهكذا أسهـمت النصوص فى لفت الأذهـان إلى المعانى الخاصـة التى تطورت فـاطلق عليهـا فى النهاية مـصطلح المجـار. وتشعـبت مسـائله وتعددت أصـوله وفروعه، وصار المجاز علمًا من علوم البلاغة، وفنا من أرقى فنونها.

فالمجـاز نشـأ عربيًـا صرفـا من خلال النظر فى الأسـاليب العربيـة وذلك لأن الدارسين الأوائل ميزوا بين مستويين من التعبير اللغوى عند العرب:

● أحدهما جار على الأصل فلا يقتضى سؤالاً عن حقيقة معناه. وهو الذى عرف فيما بعد بالحمل على الظاهر أو الحقيقة لغوية كانت أو عقلية أو عرفية أو شرعية.

● والثاني ما جرى على غير الأصل، واقتضى سؤالاً فى الوقوف على معناه وبعد إدراك المعنى سمى بـ«الاتساع فى الكلام ثم حل مصطلح المجاز محل هذه التسمية».

وإذا كان النوع الأول قد سـمى بالحمل أو الجرى على الظاهر فـإن الثانى سمى بالحمل على خلاف الظاهر. الأول الحقيقة والثانى المجاز.

ومن النصـوص التى أسهـمت فى نشـأة المجاز إسـهامًـا مـبكرًا قوله تعـالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] وقوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦] وقوله: ﴿مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦] وقوله: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] وكذلك كل الأساليب الإنشـائية التى لم يرد بها معناه الوضعى مثل الاسـتفهام فى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: ١].

ويمكن القول بأن أول ما عرف من أنواع المجاز هو المجاز العقلى ثم المرسل ثم الاستعارة. وإن هذه الفنون ظلت معروفة عند الرواد باسم «الاتساع فى الكلام» إلى أن ظهر مصطلح المجاز. والمجاز كان معروفًا عند الرواد ولكن بلفظه دون معناه فى الأعم والأغلب.

[فالمجاز فى اللغة العربية عربى الأرومة والمولد والمنشأ. من أفقها الفسيح طلع، وفى سمائها الصافية تألقت كواكبه: أنجما وأقمارًا وشموسًا. ومن يريد أن يسلب اللغة العربية سحرها وجمالها. ينسب فضلها لغيرها ويجعل محاسنها مستعارة. ومزاياها منحولة، فقد أغرب فى الدعوى. وتنكب سواء السبيل].

• حقائق جديرة بالتسجيل:

• المعروف بين الباحثين أن أول من استعمل كلمة «المجاز» هو أبو عبيدة، وهذا القول غير مسلم به على إطلاقه؛ لأن أبا زيد القرشى، وهو أسبق وجودا من أبى عبيدة كان قد استعمل كلمة المجاز قبل أبى عبيدة، فأبو زيد توفى على المرجح عام ١٧٠هـ وأبو عبيدة توفى عام ٢٠٨هـ.

فالذى ينسب إلى أبى عبيدة «اشتهار المجاز» وليس أسبقية القول به، وإن كان استعمال أبى زيد لكلمة المجاز أدق من استعمال أبى عبيدة..

فأبو زيد أطلقه على ما هو مجاز فعلا. وأبو عبيدة أطلقه على غير ما هو مجاز إلا فى النادر.

وترجع أسباب الشهرة لأبى عبيدة لأنه جعل المجاز عنوانا لكتاب، وأكثر من ذكره عند شرحه للآيات كثرة بلغت حد الاستفاضة.

أما أبو زيد فلم يذكره إلا مرتين فنسبت الشهرة للمكثر وسلبت عن المقل.

• والمعروف - كذلك - أن ظهور مصطلح الاستعارة منسوب إلى الجاحظ على أنه أول من قال به.

وهذه النسبة غير مسلمة على إطلاقها كذلك، لأن أبا عمرو بن العلاء على ما روى ابن رشيق كان أول من أطلق لفظ الاستعارة على ما هو استعارة فعلا، وأبو عمرو توفى عام ١٥٤هـ أما الجاحظ فتوفى عام ٢٥٥هـ.

فالأسبقية أحق بها أبو عمرو من الجاحظ، أما الجاحظ فإن الذى يستحق أن ينسب إليه هو كثرة الاستعمال دون السبق.

• إذا صح القول بأن اكتشاف صور المجاز العقلى والمرسل عرفت قبل صور الاستعارة فإن مصطلح الاستعارة عرف قبل مصطلحى المجاز العقلى والمرسل. وظلت الاستعارة تطلق عليهما كما تطلق على بعض صور البديع مثل المشاكلة، وعلى التشبيه، وأول تفرقة دقيقة لتحديد معنى الاستعارة كان على يد القاضى على بن عبدالعزيز الجرجانى، وقد انتفع الإمام عبدالقاهر الجرجانى بما قرره القاضى فى تحديد معنى الاستعارة والفروق بينها وبين صور التشبيه.

وممن خلط بين فنون البديع على النحو المتقدم ابن قتيبة وابن جنى، والشريف الرضى وكثير من الأصوليين.

• إن القائلين بالمجاز من علماء الأمة لا يحصون عددا، فقد قالت به طوائف عدة قبل استئثار علماء البيان به، قال به كل النحاة واللغويين، ثم الأدباء والنقاد، والأصوليين والفقهاء والمفسرين والمحدثين، وكان الفضل فى اتساع البحث فى المجاز يرجع إلى اللغويين والنحاة والأدباء والنقاد والإعجازيين، أما مسائله وقضاياه ودقائقه فلم يحرر القول فيها إلا فى مباحث البلاغيين بدءا من الإمام عبدالقاهر الجرجانى إلى الخطيب القزوينى ومن كان بينهما.

• ومن الحقائق التى يجب تسجيلها أن مجوزى المجاز لم يكونوا فى غفلة حين قرروا ما قرروا من قواعده وأصوله، لم يكونوا فى غفلة تقدح فى أصالة نظرتهم حتى يقال: لو أنهم نبهوا إلى مضار المجاز لأقلعوا، بل كانوا على بصر تام بما قالوا، وقد رأينا كثيرا منهم يلتفت التفاتة ناقدة لمذهب منكرى المجاز. فالأصوليون ينبهون بأن المجاز واقع فى اللغة وفى القرآن الكريم، ويذكرون شبه مانعيه ثم يردون عليها ردًا موضوعيا مقنعا.

أما البلاغيون فإنهم عقب عرضهم لمبحث المجاز العقلى يقولون وهو فى القرآن كثير ثم يوردون بعض الشواهد عليه من آيات الذكر الحكيم.

نهج هذا المنهج الإمام عبدالقاهر، ومن جاد بعده كالخطيب والسعد وكل شراح التلخيص.

ومعنى هذا: أن مجوزى المجاز كانوا يقصدون ما يقولون ولم يقولوه عن سهو أو غفلة أو جهل.

● والفرق جد كبير بين من قال بجواز المجاز، وبين من قال بمنعه، فالقائلون بالمنع - جملة - لا يتعدون أصابع اليدين أما المجوزون فلا حصر لهم، ولذلك فإننا حين نقول: إن إجارة المجاز هو قول جمهور الأمة، فإن هذه العبارة لا تكفى فى تصوير الواقع؛ لأن مدلول الواقع أوفر معنى مما تدل عليه هذه العبارة، وإنكار المجاز بعد هذا التحقيق الذى عرضناه فى هذه الدراسة لا يكاد يوجد[1].

● وحقيقة الحقائق فى هذه الدراسة عند مجوزى المجاز نصورها فى الآتى:

- إن المجاز واقع فى اللغة وفى القرآن الكريم. ونفى المجاز عن اللغة مكابرة ومراغمة للحق.

- إنه لا حظر ولا خطر من القول بالمجاز فى القرآن أو الحديث - بله اللغة - ولا يلزم من القول به وقوع الكذب فى شىء مما تقدم لأن المجاز يصحب - دائمًا - بقرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقى. فالمتجوز متأول. أما الكاذب فحريص على التمويه ولا تأويل معه، بل يدعى ما دل عليه اللفظ فى ظاهر معناه، وجواز نفى المجاز فى مثل قولهم للبليد «حمار» وللشجاع «أسد» فيقال ليس هو بحمار ولا أسد بل هو إنسان النفى فيه منصب على المعنى الحقيقى «الحمارية والأسدية

(١) لأن من قال بإنكاره فى القرآن لم يمنع وقوعه فى اللغة، وأكثر منكرى المجاز أنكروه فى القرآن دون اللغة. وثلاثة أنكروه مطلقا وهم أبو إسحق الإسفرائينى وابن تيمية وابن القيم، وهم وإن أنكروه من جهة أقروا به من جهات. لهذا قلنا إن إنكار المجاز لا يكاد يوجد.

البهيمية» وهو غير مراد عند المتجوز. أما المعنى المجازى وهو «البلادة» فى الأول، و«الشجاعة» فى الثانى فلم يقل بنفيه أحد حتى منكرو المجاز.

● إن المجاز يتحقق بثلاثة عناصر: النقل، والعلاقة، والقرينة. والنقل عمدة المجاز، وهو استعمال الكلمة أو الكلام فى غير ما وضع له. والنقل فى المجاز اللغوى واقع على الألفاظ، أما فى المجاز العقلى فواقع فى النسب والإسنادات والعلاقة هى العنصر المصحح للنقل فإذا لم توجد علاقة فلا مجاز ولو تم النقل بالفعل.

والعلاقة هل المعتبر فيها نقل شخصها عن العرب أم نقل نوعها؟ الخلاف واقع فى هذا والصحيح أن المعتبر فيها اعتبار النوع دون الشخص. وهذه المسألة بحثها عند الأصوليين أشهر من بحثها عند البلاغيين.

والقرينة نوعان لفظية ومعنوية، ولابد منها فى المجاز وإلا فإن الكلام يكون مبهمًا لاختلاط الحقيقة بالمجاز. وهل القرينة ركن من أركان المجاز أم شرط تحقق؟ الخلاف واقع فى هذا. والأقرب إلى الصواب أنها شرط تحقق لا ركن؛ لأن المجاز لغويًا واصطلاحيًا يقع بمجرد النقل. لأنه من الجوار بمعنى أن الكلمة جازت مكانها إلى مكان آخر، فهو مفعل بمعنى فاعل، أو مجور بها، فهو مفعل بمعنى مفعول. وعلى هذا فإن كلا من العلاقة والقرينة شرطان فى تحقق المجاز وصحته. والركن هو النقل.

والعلاقة دائمًا اعتبار ذهنى وعملية نفسية لا وجود لها فى الكلام وإن كان لها وجود فى الخارج. أما القرينة فحينا يكون لها وجود فى الكلام. وحينا تكون اعتبارًا ذهنيًا فحسب. وهما القرينة اللفظية، والقرينة المعنوية.

● وللمجاز بحسب التصرف فى اللفظ وعدمه قسمان:

- مجاز لغوى وهو ما يقع التصرف فيه فى اللفظ كالنور فى العلم والهداية والإيمان. والظلمات فى الجهل والضلال والكفر، ومثل اليد مرادًا بها النعمة،

والرقبة مراداً بها الذات. والإمام عبد القاهر يسمى هذا بـ«المجاز» فى «المثبت» وقد تقدم بيانه[1].

- وإذا لم يقع التصرف فى اللفظ بل فى الإسناد والنسبة ويبقى اللفظ على معناه فهو المجاز العقلى كإسناد إشابة الشعر لليالى والأيام وإنبات النبات للربيع.

والإمام عبد القاهر يسمى هذا بـ«المجاز فى الإثبات» وقد يجتمع المجازان فى تركيب واحد مثل: أحيانى اكتحالى بطلعتك. ففيه الإحياء بمعنى السرور، والاكتحال بمعنى الرؤية مجازان لغويان وإسناد الإحياء إلى الاكتحال مجاز عقلى.

● والمجاز العقلى يقع فى ثلاث نسب:

- النسبة الإسنادية بإسناد الفعل إلى غير فاعله مثل: جرى النهر. أى: جرى الماء فى النهر. ووقوع المجاز العقلى فى هذه النسبة هو الأعم الأغلب.

- النسبة الإيقاعية بإيقاع الفعل على غير مفعوله مثل: نومت الليل «واسأل القرية» أى نومت الناس فى الليل واسأل أهل القرية.

- النسبة الإضافية بإضافة الشىء إلى غير ما حقه أن يضاف إليه مثل: مكر الليل.

● وللمجاز اللغوى تقسيم مشهور باعتبار اللفظ المتجوز به. وهو بهذا الاعتبار نوعان:

- مجاز فى المفرد كقوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] يعنى: ضالاً فهديناه. فالتجوز وقع فى «ميتًا» بمعنى «ضلالاً» وفى «أحييناه» بمعنى هديناه.

- ومجاز فى المركب كقولهم فى المتردد: «تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» والفرق بينهما أن المجاز فى المفرد خرج فيه اللفظ عن معناه إلى معنى آخر.

والمجاز فى المركب الألفاظ فيه باقية على معانيها اللغوية والتجوز حاصل فى معنى الهيئة التركيبية لا فى مفرداتها.

(١) انظر -قبلاً- ما كتبناه عن الإمام عبد القاهر.

- وقد منع بعض الأصوليين وقوع المجاز فى المركب وجوزه البلاغيون والحق معهم.

وقد يطلقون - أعنى البلاغيين - على المجاز فى المركب المثل والتمثيل بالإضافة إلى «المجاز المركب».

• ومن المسائل المدروسة عند مجوزى المجاز من مختلف الطوائف مسألة: هل تجتمع الحقيقة والمجاز فى محل واحد؟

فالبلاغيون لا يعرف بينهم خلاف فى منع هذا الاجتماع. أما الأصوليون فعلى فرقتين:

- فرقة منعت الجمع بينهما وهو الصحيح.

- وفرقة جوزت الجمع بينهما، وهذا مناف للواقع إلا إذا اختلف اعتبار الحمل على أى منهما. وكثير من الأصوليين يعزون جواز الجمع بينهما للإمام الشافعى حيث ذهب فى قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] إلى أن اللمس حقيقة فى «الجس» مجاز فى الجماع.

ويستدل مجوزو الجمع بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] فالصلاة من الله الرحمة. ومن الملائكة الدعاء. نقل هذا العز بن عبد السلام. ورده بأن فى الكلام حذفًا تقديره: «إن الله يصلى وملائكته يصلون» وعلى هذا فلا جمع[1].

• وللأصوليين مطالب فى المجاز لم يكترث بها البلاغيون وإن كانوا قد لمسوها لمسًا خفيفًا فى مباحثهم. ومن ذلك:

• متى يصار للمجاز وتترك الحقيقة. وقد ذكرنا ما أجاب به الأصوليون على هذا السؤال فى المبحث الخاص فليراجعه من شاء.

• وإذا احتمل المحل الحقيقة والمجاز فأيهما أولى بالاعتبار؟

---

(١) ينظر: الإشارة إلى الإيجاز (٧٦).

للأصوليين فى هذا مذهبان: أحدهما تقديم الحقيقة على المجاز، والثانى تقديم المجاز على الحقيقة وقد درسنا هذا فيما تقدم وبينا اختلاف الأحكام الفقهية بناء على المذهبين.

وبعضهم يفصل فيقول: إن المجاز المستعمل أولى بالاعتبار من الحقيقة المهجورة. وهذا أقرب إلى الاعتدال.

● وللبلاغيين مبحث شبيه بمبحث الأصوليين: متى يصار للمجاز؟ وذلك حين يوازن البلاغيون بين الحقيقة والمجاز أيهما أبلغ؟ والمعروف عندهم أن المجاز أبلغ من الحقيقة. وأن الكناية أبلغ من التصريح.

ولكن هذا غير مسلم على إطلاقه؛ لأن الحقيقة فى موضعها فى القرآن الكريم أبلغ من المجاز فيه. والمجاز فى موضعه أبلغ من الحقيقة فيه فمرادهم بإطلاق أبلغية المجاز إنما هو من المبالغة لا من البلاغة وكذلك فإنهم يقصدون المجاز من حيث هو مجاز والحقيقة من حيث هى حقيقة. لأن لكل مقام مقالاً عندهم. ولو كان مرادهم أبلغية المجاز فى كل الأحوال لكان أبلغ الكلام ما كان كله مجازاً. وهذا فاسد كل الفساد. وقد فصلنا هذا بكل وضوح فى مبحث خاص فى غير هذه الدراسة، واستشهدنا بنصوص القرآن الكريم[1].

تلك هى رحلة المجاز من مبتداها إلى منتهاها. وقد أومأنا مجرد إيماء إلى بعض مباحثه وقضاياه. وقد بقى منها الكثير وهذه الثروة الهائلة لم تكن وليدة ترف فى الأسلوب، وإنما اتخذ منها علماء الأمة وسيلة كاشفة لما فى النظم والتعبير من معان وأسرار.

احتاج إليه اللغويون والنحاة ليقفوا على حقيقة اللغة التى نزل بها القرآن فى مفرداتها وتراكيبها وطرق البيان فيها.

واحتاج إليه الأدباء والنقاد للكشف عما فى النصوص من مزايا النظم والتعبير والحسن والتألق وجمال التصوير.

---

(١) ينظر: من أسرار النظم فى القرآن والحديث. مكتبة كلية اللغة العربية - القاهرة.

واحتاج إليه الإعجازيون لـلوقوف على أسرار النظم المعجز والكشف عن دلائل الإعجاز فيه.

واحتـاج إليه البـلاغيون ليـشرعوا لـلأدباء والنقاد وسائل العـمل الأدبى الرائع والحكم على النصوص أولها بمقدار ما فيها من جمال الصياغة وصحة المعانى.

واحتـاج إليه المفسرون والمحـدثون ليقربوا فـهم كتاب الله وحـديث رسوله إلى الأذهان ليحيا من حيى عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة.

واحتـاج إليه الأصـوليون والفـقهـاء ليرسمـوا الطريق أمام المكـلفين باستـنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية.

وعلم هذا شأنه فـليس من المعقول ولا من المقـبول إنكاره بجـرة قلم، أو عدة أقلام.

****

المبحث الثاني:

نظرات جامعة في المنع

• الإنكار: مراحله ودواعيه

إنكار المجاز بعامة مر بثلاث مراحل كما تقدم:

- مرحلة ما قبل الإمام ابن تيمية.
- مرحلة الإمام ابن تيمية.
- مرحلة ما بعد الإمام ابن تيمية.

فى المرحلة الأولى لـم يتوسع المنكرون توسـعًا رأسيًّا ولا أفقـيًّا، أعـنى أنهم لم يكثروا فى تعداد أسباب المنع، ولم يطنبوا فى شرحها والتمثيل لها. بل لهم فى ذلك عبارات موجزة كل الإيجاز[1].

وفى المرحلة الثانـية، وبطلها هو الإمـام ابن تيميـة كان التوسع فى جـهة دون جهة. فـقد توسع رأسيًّا بكثرة الشـروح والتمثيل للأسبـاب التى ذكرها. وكان فى تعدادها مقتصداً.

وفى المرحلة الثالثة، وزعـيمها الإمام ابن القـيم كان التوسع من الجهتـين: فقد توسع أفقيًّا بكـثرة الأسباب التى ذكرها فى منع المجاز؛ حيث ربـت على الخمسين سببًا.

وتوسع رأسيًّا بكثـرة الشروح والتمثيل، والإغرام بالجـدل والمماحكات اللفظية. فهو شبيه بشيخه فى التوسع الرأسى هذا.

---

(١) أبطال هـذه المرحلة ثلاثة: داود بن عـلى الظاهرى وابنه محـمد والأستاذ أبو إسحق الإسـفرائينى كما تقدم.

• جماع أدلة المنكرين وردود المجوزين عليها:

اعتمد منكرو المجاز جميعًا على أدلة وشبهات بنوا عليها مذهبهم وتعقبهم فيها مجوزو المجاز فردوها واحدة واحدة على النحو الآتى:

• قال المنكرون: إن المجاز يجوز نفيه. وما جاز نفيه فهو كذب فالمجاز كذب.

• وأجاب المجوزون فقالوا: ليس المجاز كذبًا، وإن جاز نفيه؛ لأن المنفى هو إرادة المعنى الحقيقى وليس المعنى المجازى فقولنا للبليد «حمار» إذا صح نفيه فقيل: ليس هو بحمار بل هو إنسان كان النفى منصبًّا على «الحمارية» البهيمية، يعنى ليس هو حمارًا فى الخلقة والشكل. وهذا المعنى لم يرده المتجوز من مجازه وإنما أراد «البلادة» وهو وصف ثابت متحقق لا يجوز نفيه قط لا عند مجوزى المجاز ولا عند منكريه سواء بسواء؛ «لأن معنا مجازًا لا يجوز سلبه»[1].

هذا، وقد استدل العلامة سعد الدين التفتازانى بصحة النفى على صحة المجاز فقال: «أما إذا علم اللفظ المستعمل فى معنى حقيقى ومعنى مجازى، ولم يعلم أيهما المراد لخفاء القرينة، فصحة نفى المعنى الحقيقى عن المورد، أى المحل الذى ورد فيه الكلام يدل على أن المراد هو المعنى المجازى فيعلم بذلك أن اللفظ مجاز»[2].

فالسعد يتمسك بكلام منكرى المجاز ويجعله حجة عليهم تلزمهم الإقرار بالمجاز لا إنكاره. ويضيف إلى قول الأصوليين أن صحة نفى المجاز أمارة من أمارات المجاز جديدًا فيقول: «إذا قيل: طلع البدر علينا من ثنيات الوداع، وقد صح فى هذا المقام أن يقال: الطالع ليس هو القمر، علم أن المراد إنسان كالقمر فى الحسن والبهاء، ولا يخفى أن هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات».

---

(١) شرح العضد على المنتهى الأصولى لابن الحاجب (١/١٤٦) وحاشية السيد الشريف على شرح العضد نفس الموضع.

(٢) حاشية السعد على شرح العضد: (١/١٤٧).

إن صحة النفى فى المجاز - كما يرى السعد - يستدل بها على إثبات المجاز كما يستدل عليه بالقرينة. فالنفى إذن هو قرينة المجاز. وهذا كلام سديد كل السداد لم يبق من الشبهة شيئًا.

• منشأ الخطأ عند المنكرين:

هكذا أوضح مجوزو المجاز خطأ منكريه فى استدلالهم بصحة نفيه على إنكاره. ومنشأ الخطأ فيما أرى أن منكرى المجاز صاغوا دليلهم هذا على صورة استدلال منطقى فقالوا: المجاز يجوز نفيه، وكل ما جاز نفيه فهو كذب، ينتج المجاز كذب. وشرط صحة الاستدلال المنطقى أن تكون مقدماته مسلمة. ودلالات ألفاظه نص فى معناها.

وهذا القياس فيه مقدمة ليست مسلمة، وهى الأولى: المجاز يجوز نفيه. فقد حملوا النفى فيها على نفى المعنى المجازى وهذا غير صحيح؛ لأن النفى مراد به نفى المعنى الحقيقى. ومن هنا كان استنتاجهم فاسدًا، لعدم تسليم المقدمة الصغرى.

وابن القيم الجوزية نحا بنفى المجاز منحى آخر يريد أن يخطئ فيه مجوزى المجاز من الأصوليين الذين قالوا: من أمارات المجاز صحة نفيه أو جواز نفيه.

فتعقبهم ابن القيم بأن الحقيقة يجوز نفيها ولا يلزم من جواز النفى وقوع المجاز، واستدل بقول الرسول فى الكهان: «إنهم ليسوا بشىء» فالنفى واقع ولم يترتب عليه مجاز[1].

وابن القيم جانبه الصواب فيما قال من جهة وأصاب من جهة أخرى: أصاب فى أن النفى -هنا- لم يترتب عليه مجاز، ولم يصب حين أراد أن يلزم مجوزى المجاز ببطلان استدلالهم؛ لأن مجوزى المجاز لم يقولوا: كل ما صح نفيه فهو مجاز. بل يقولون إن من أمارات المجاز جواز نفيه، فبعض ما جاز نفيه مجاز لا كل ما جاز نفيه. ونقد ابن القيم - هنا - لم يصادف، محلاً، والحديث - هنا- ليس فيه مجاز قط.

---

(١) ينظر الصواعق (٤٠٠).

• وقال المنكرون: إن المجاز يخل بالفهم إذا لم تقرن به قرينة، وإن قرنت به قرينة كان تطويلا بلا فائدة؟

• وأجاب مجوزو المجار فقالوا: إن المجاز لا يستعمل بدون قرينة فلا إخلال بالمعنى إذن[1].

ولهم فى هذا دفع آخر حاصله: لو سلمنا أن فى المجاز إخلالا بالفهم - يعنى غموض فى الدلالة على المعنى - فلا يصلح لأن يكون دليلا على إنكار المجاز؛ لأن الإخلال بالفهم موجود فى المشترك، ولم يقل أحد بأن اللغة لا اشتراك فيها[2].

والمجاز أوضح من المشترك؛ لأنه يدل على معناه بمعونة القرينة، فالأولى بالإنكار هو المشترك ولا قائل بإنكاره فكيف ينكر المجاز وهو أوضح من المشترك؟!

وأقول: إن مجوزى المجاز فى ردهم على مانعيه - هنا - قد ناقشوا دليلهم بكل قوة ووضوح، وأزالوا الشبهة من جذورها فبطل استدلال المانعين.

وأجاب مجوزو المجاز على الشبهة الثانية، وهى: أن المجاز مع القرينة فيه تطويل بلا فائدة؟!

أجابوا بأن المجاز يصار إليه وتترك الحقيقة لفوائد عدة منها ثقل الحقيقة مثل الخنفقيق يعنى: الداهية، ولحقارة معناها كقضاء الحاجة ولبلاغة المجار أو لعظمة فى المجار[3].

هذا حاصل ردهم، وللمجار دواعى استعمال يضيق عن ذكرها المقام، ونكتفى هنا بما يدفع شبهة المنكرين، وفيما تقدم كفاية فى رد الشبهة، ونضيف أن ذكر القرينة لا يطول معها الكلام، وإلا لوجب أن نقول بأن صفة الموصوف حين تذكر معه، والحال والتمييز، والتوكيد، والبدل فيها تطويل بلا فائدة فيجب أن يخلو الكلام منها. فإن قالوا: فيما ذكرت فائدة؟ قلنا وفى المجار فوائد كذلك فيجب أن

---

(١) ينظر حاشية البدخشى (١/ ٢٦٥-٢٦٦) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١/ ٢١١).

(٢) ينظر تعريف المشترك فى: جمع الجوامع (١/ ١٩٢).

(٣) ينظر مناهج العقول للبدخشى، ونهاية السول للأسنوى على منهاج البيضاوى (١/ ٢٨٠) وما بعدها.

نسوى بينه وبين غيره من لواحق الإسناد فإن جوزناها وحسناها جوزناه وحسناه وإن منعناها لأن فيها تطويلا منعناه وإلا خرج الكلام إلى التحكم والاعتساف.

• وقال منكرو المجاز: إذا سلمنا بوقوع المجاز فى القرآن جاز أن يقال: إن الله متجوز، أى قائل بالمجاز. وهذا لا يصح باتفاق فوجب منع المجاز عن القرآن؟

• وأجاب مجوزو المجاز بما حاصله: صحيح أن هذا الوصف لا يجوز فى حق الله - سبحانه - ولكن عدم جوازه لا يقتضى نفى المجاز عن القرآن؛ لأن امتناع أن يقال فى وصف الله «متجوز» ليس سببه خلو القرآن من المجاز، وإنما سببه أن أسماء الله وصفاته توقيفية لابد من إذن الشرع فيها. ولم يرد به إذن. فوجب التوقف[1].

ونضيف: ليس هذا الوصف وحده ممتنعًا إطلاقه على الله. بل مثله السخى بمعنى الكريم، والفاضل بمعنى العالم. والله كريم وعالم ولا يقال فيه: سخى وفاضل وسبب المنع عدم ورود الإذن الشرعى فيهما[2].

وعلى هذا فلا يلزم من وقوع المجاز فى القرآن جواز وصف الله أنه «متجوز» لورود المنع من جهة الشرع.

• وقال المانعون: العدول عن الحقيقة إلى المجاز لا يكون إلا إذا ضاقت الحقيقة بالمتكلم فيعدل إلى المجاز. وهذا فى حق الله لا يجوز. وكأنهم، أى المانعين، رأوا فى العدول إلى المجاز نوعًا من الضعف والعجز، لذلك نفوا المجاز عن القرآن.

• وإجابة مجوزى المجاز على هذه الشبهة واضحة وقوية، وحاصلها يحكيه الإمام الزركشى فيقول: «وهذا باطل، ولو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد والحذف وتثنية القصص، وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن»[3].

---

(١) ينظر نهاية السول للأسنوى، ومناهج العقول للبدخشى (١/٢٦٦) وما بعدها.

(٢) ينظر شرح العضد على المنتهى الأصولى: (١/١٤٩- ١٥٠) وحاشية السيد الشريف (١/١٦٩- ١٧٠).

(٣) البرهان: ٢/٢٢٥.

هذا ما ذكره الزركشى. وهو رد مجمل خال من الدليل، وكذلك فعل الآمدى فقال: «ويمنع ما ذكروه من اشتراط المصير إلى المجاز بالعجز عن الحقيقة. بل إنما يصار إليه مع القدرة على الحقيقة»[1].

وغيرهما من الأصوليين ذكروا ما يدفع هذه الشبهة دفعًا فيه بعض التفصيل ولكن لرفع شبهة أخرى تقدمت، وهى: أن فى المجاز مع القرينة تطويلاً بلا فائدة.

وكل هذه الردود فى حاجة إلى بيان مع صحتها. وهذا ما نريد الإشارة إليه هنا: وصفوة القول: إن العدول عن الحقيقة إلى المجاز ليس سببه عجز المتكلم عن الإتيان بالحقيقة. فهذه الشبهة أوهن من بيت العنكبوت ولا وجود لها لا عند أحد من البشر، ولا فى جانب الله جلت قدرته ودليلنا على هذا: أن سبب أو أسباب العدول عن الحقيقة إلى المجاز، خاصة أو خصائص بيانية، وغرض أو أغراض يريدها المتكلم لا تسعفه بها الحقائق مثلما تسعفه المجازات. فلكل مقام مقال. وما يتطلبه هذا المقام لا يتطلبه ذاك. ومدار الأمر على فطنة البليغ ودقة تقديره للمناسبات، ومعرفته بطرق الأداء.

فحينا يستعمل الحقيقة، وحينا يستعمل المجاز، وهو فى كل بليغ حكيم. ولكل من الحقيقة والمجاز حال ومقتضى.

فجحظة البرمكى حينما قال: انقطع شريان الغمام كان قادرًا أن يقول: نزل مطر غزير.

وابن المعتز حينما قال: قتل البخل وأحيا السماحا كان قادرًا أن يقول: كريم غير بخيل.

وامرؤ القيس لما قال فى وصف الليل الطويل: «لما تمطى بصلبه» كان قادرًا أن يقول: لما استشعرت طوله.

والحطيئة حين قال: «لأفراخ بذى سلم» كان قادرًا أن يقول: لأطفال ضعاف.

---

(١) الإحكام: (١/٢٦٨).

فالعدول من الحقيقة إلى المجاز ليس سببه العجز. بل إن العادل لابد أن يكون عالـمًا بالحقيقة لينتقل منها إلى المجاز، ومحال أن يكون مجاز غير معدول إليه عن حقيقة معلومة عند العادل.

هذا واضح فى حق البشر. فكيف بالله، وهو اللطيف العليم الخبير. هذه الأسباب التى ذكرناها عن منكرى المجاز، وذكرنا الردود عليها كانت شائعة قبل عصر الإمام ابن تيمية. ثم أضاف إليها ما لم يقله المنكرون من قبل. وأسباب المنع عند الإمام ابن تيمية مع إيجاز الرد عليها نعرضها فى الآتى:

• أسباب المنع عند ابن تيمية:

أنكر الإمام ابن تيمية المجاز، وأبرز أسباب المنع - عنده - ترجع إلى أربعة أصول:

الأصل الأول: ادعاء أن أحدًا من السلف لم يقل به. لا من الصحابة ولا من التابعين، ولا من أئمة الأصول والفقه، ولا من أئمة اللغة والنحو. فهو - إذن - بدعة ابتدعت بعد القرون الثلاثة الأولى المفضلة. ونصه فى ذلك بالحرف: «وأما سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم، ولا من قدماء أصحاب أحمد: إن فى القرآن مجازًا، لا مالك ولا الشافعى ولا أبو حنيفة. فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر فى المائة الرابعة وظهرت أوائله فى المائة الثالثة، وما علمته موجودًا فى المائة الثانية اللهم إلا أن يكون فى أواخرها»[(١)].

من البديه أن منكرى المجاز قبل الإمام ابن تيمية قد تصدى لهم العلماء وبخاصة الأصوليون فردوا شبههم واحدة واحدة على نحو ما تقدم من تفصيل وإجمال.

أما ابن تيمية فلم يتصد له العلماء كما تصدوا لمن قبله والسبب أن من أنكر المجاز قبل ابن تيمية وقع إنكاره فى عصور تأسيس العلوم والفنون، فتناولهم العلماء وفندوا كل ما استندوا إليه فى إنكار المجاز.

---

(١) الإيمان: (٨٥).

أما ابن تيمية فقد كتب ما كتب بعد استقرار الأصول والفروع وكان الغالب على حركة التأليف والتفكير قبيل عصره وفى عصره هو المحاكاة والتقليد. ولذلك لا تجد أثرًا لكتاباته ولا لكتابات تلميذه ابن القيم فى مصنفات العلماء المعاصرين لهم أو اللاحقين بهم من حيث الرد عليهم فى إنكار المجاز كما صنع الأوائل مع الأوائل. لهذا وجبت العناية بمناقشة ما قالاه فى هذا الصدد على نحو ما تقدم فى القسم الثانى. وعلى نحو ما سنجمله الآن.

ومن البديه أن الإمام ابن تيمية على شدة تحمسه لإنكار المجاز، وبذله جهدًا مضنيًا فى إبطاله، لم يحرز فى هذا المجال أى نجاح. وكنا قد ناقشنا شبهته هذه من قبل، وأثبتنا قول السلف بالمجاز إما تأويلاً وصرفًا عن الظاهر وإما تصريحًا بلفظه ومعناه.

فالخليل وسيبويه والفراء وأبو عبيدة وأبى حاتم وابن الأعرابى كل هؤلاء عرف عنهم صرف بعض الألفاظ والمركبات عن ظواهرها وتأويلها تأويلاً مجازيًّا. بل ذهبنا إلى أبعد من ذلك فذكرنا نقولاً عن الصحابة أولوا فيها آيات من القرآن العظيم تأويلاً مجازيًّا. وكذلك عثرنا فى مصنفات ابن تيمية نفسه أن السلف أجمعوا على تأويل بعض صفات الله تأويلاً مجازيًّا مثل: المعية، والقرب. كل ذلك تقدم منسوبًا إلى مصادره الأصلية.

أما من ذكر المجاز أو الاستعارة بلفظه ومعناه فمنهم أبو زيد القرشى وأبو عمرو ابن العلاء والجاحظ وابن قتيبة والمبرد، وثعلب.

ومن أئمة الأصول والفقه الإمام الشافعى وأبو حنيفة وأحمد وكثير من أصحابه، وصاحبا أبى حنيفة أبو يوسف ومحمد وإمام الحرمين وابن حزم. والغزالى. وصدر الشريعة، وشيخ الإسلام البزدوى ومن المفسرين ابن جرير الطبرى، وابن كثير والزمخشرى. وكثير غيرهم وجل هؤلاء كانوا ما بين القرن الثانى والثالث. ونريد فى هذا الإجمال أن نضيف جديدًا لم نقله من قبل عن الإمامين الشافعى وأبى حنيفة وإن تقدم ما هو فى معناه: فقد احتفل الأصوليون بكثير من مسائل المجاز، ومنها:

• تردد المقام بين الحقيقة والمجاز:

إذ احتمل اللفظ الحقيقة والمجاز فأيهما أولى بالاعتبار. هذه المسألة لم يخل مصنف أصولى فيما اطلعنا عليه من ذكرها وإيراد ما قيل فيها.

وفى هذا يقول الإمام الزنجانى(١): «إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز، جاز أن يكون كلاهما مراداً عند الشافعى رضى الله عنه.

واحتج فى ذلك بأن كل واحد من المعنيين جائز أن يكون مرادًا باللفظ حالة الانفراد، فجاز أن يكون مرادًا به حالة الاجتماع كلفظ الجون واللون»(٢).

هذه وجهة نظر الإمام الشافعى يحكيها الزنجانى كما حكاها غيره من قبل بثلاثة قرون. وفيها تصريح بلفظ المجاز ومعناه المقابل للحقيقة. وقياسه عنده ظاهر فالجون وهو من الأضداد محتمل لمعنيين الأبيض والأسود، ولا يدل على أحدهما إلا بالقرينة. واللون، وهم اسم جنس تحت أنواع صالح للدلالة على كل منها ولا يتعين المراد منه إلا بالقرينة.

وعلى هذا صح عنده استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه فى آن واحد. ورأى الشافعى وإن احتمل الأخذ والرد فيكفينا منه أنه كان ممن يقولون بالمجاز قسيم الحقيقة. وهذا ما نفاه عنه الإمام ابن تيمية نفيًا مطلقًا.

أما الإمام أبو حنيفة فيروى المؤلف رأيه ويصوغه فى العبارات الآتية:

«وقال أبو حنيفة: لا يجوز إرادة الحقيقة والمجاز فى حالة واحدة، بل إذا صارت الحقيقة مرادة خرج المجاز عن كونه مرادًا وإذا صار المجاز مرادًا خرجت الحقيقة..

واحتج فى ذلك بأن حد الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له. والمجاز على الضد منه، ويستحيل إرادة الشىء وضده بلفظ واحد فى حالة واحدة»(٣).

---

(١) هو الإمام أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجانى المتوفى عام ٦٥٦هـ وهو عالم أصولى معروف بسعة العلم والفضل.

(٢) تخريج الفروع على الأصول: (٦٨).

(٣) نفس المرجع والموضع، وانظر هذه المسألة عند الأصوليين فى: شرح التحبير للكمال بن الهمام (٢- ٢٤/ ٢٥) وأصول السرخسى (١/ ١٨٤- ١٨٧).

والجديد فى هذا أن الإمام أبا حنيفة لم يكتف بتقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، بل عرف الحقيقة تعريفًا لم يختلف كثيراً عما عرفها به المتأخرون، وكذلك عرف المجاز بأنه على الضد من الحقيقة، أى: استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

ولا يقال إن هذا مدسوس على الإمام؛ لأنه موافق لما عليه الأمر عند البيانيين من بعده. وأن الزنجانى كتب مصنفه هذا بعد استقرار علوم البلاغة وفنونها.

لأننا نقول: لو كان الأمر كما قيل لزيد فى التعريف: «العلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعى».

وخلو التعريف من هذا دليل على صحة النقل، لأنه خلا من الإشارة إلى العلاقة والقرينة، وهما كانا مشهوران فى القرن السابع الذى عاش فيه الزنجانى.

وبناء على هذا اختلف الحكم الفقهى بين مذهبى الشافعى وأبى حنيفة فى قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] فلمس المرأة لا ينقض الوضوء عند أبى حنيفة، وينقضه عند الشافعى. لأن اللمس عنده مستعمل فى حقيقته: الجماع، ومجازه: اللمس. وعند أبى حنيفة هو مجاز لم ترد معه الحقيقة.

ومثل هذا اختلاف أبى حنيفة مع صاحبيه إذا احتمل اللفظ الحمل على الحقيقة أو الحمل على المجاز أيهما أولى الحقيقة أم المجاز. وقد مر التمثيل لهذه المسالة [1].

وبهذا يتبين أن قول ابن تيمية بأن أحدًا من السلف لم يقل بالمجاز لا مالك ولا الشافعى ولا أبو حنيفة قول لا سند له من واقع ولا من نقل. وبذلك ينهار أصله الأول الذى استند إليه فى إنكار المجاز.

الأصل الثانى: إنكار الوضع:

واعتمد الإمام ابن تيمية فى إنكاره المجاز على إنكار الوضع ليسد الطريق أمام مجوزيه؛ لأنه رآهم يقولون فى حد المجاز: استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

---

(١) انظر: (٤٧٧) من هذه الدراسة.

وإنكار الوضع ابتدعه ابتداعًا فى هذا المقام. فلم نر أحدًا قبله ممن نسب إليهم إنكار المجاز أنهم أنكروا الوضع. وقد جاراه تلميذه ابن القيم فى هذا الأصل. وبهذا يكون الشيخ وتلميذه قد انفردا بهذا القول، فعلماء الأئمة كلهم فى واد وهما فى واد آخر. حتى الذين قالوا: إن أصل نشأة اللغة إلهام أو توقيف قالوا لابد من المواضعة فى قدر يصلح به التخاطب.

وابن تيمية حين استشعر ضعف هذا القول أمام معارضيه لم يتمسك به كل التمسك، وراح يواجههم بالموقف الجديد الذى أدرك أنهم سينتقلون إليه معه فى ميدان المناظرة والجدل وكنا قد واجهنا الإمام قبلاً بما يدفع كل هذه المحاولات[1] ودعوى إنكار الوضع هذه فاسدة من ثلاث جهات:

الأولى: تفرد الإمام ابن تيمية بها وإن تابعه ابن القيم من بعده.

الثانية: أن علماء الأمة سلفًا وخلفًا مجمعون على الوضع الأول ولم يعرف لهم مخالف غير ابن تيمية وابن القيم.

الثالثة: أن ابن تيمية نفسه قد أقر بالوضع فى مواضع كثيرة من مؤلفاته. كما أقر بالمجاز صراحة بلفظه ومعناه وكذلك تلميذه ابن القيم، كما تقدم مفصلاً فى هذه الدراسة إبان الحديث عنهما[2].

الأصل الثالث: إنكار الاستعمال المطلق من كل القيود: أنكر الإمام الاستعمال المطلق من كل القيود مثلما أنكر الوضع الأول ليهدم أسس أقام عليها مثبتو المجاز، وذلك حين رآهم يقولون: إن المعنى المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق هو المعنى الوضعى الحقيقى، وحين يقيد اللفظ بقرينة يكون مجازًا.

فذهب الإمام إلى أن استعمال الألفاظ استعمالاً مطلقًا من كل القيود محال. فالألفاظ لا تستعمل إلا مقيدة. فالفعل يقيد بفاعله، وبمفعوله، وبزمنه.

والاسم يقيد بالتعريف أو التنكير أو التذكير أو الإضافة.

---

(١) انظر من هذه الدراسة (٣٧١).

(٢) انظر مثلاً: (١٨١) من هذه الدراسة.

ويرتب على هذا فرضًا جدليًا فيقول ما معناه:

- فأما أن تعتبر كل الألفاظ حقيقة أو تعتبر كلها مجازًا لأنها لا تنفك عن القيود بحال. وجعل بعضها حقيقة، وبعضها مجازًا تحكم ظاهر.؟!

وهذه الشبهة مدفوعة من أقصر طريق. ولا نريد أن نعيد هنا كل ما قلناه من قبل، بل نكتفى بما يأتى:

• دفع هذه الشبهة:

سلمنا جدلاً أن الاستعمال المطلق من كل القيود محال. ولكننا لا نسلم باستواء كل القيود فى الدلالة.

فتقييد الفعل بالفاعل فى قولنا: شابت لمة فلان تختلف دلالته عن تقييده بالفاعل فى قول العرب: شابت لمة الليل.

فالأول كان الكلام معه حقيقة.

والثانى كان الكلام معه مجازًا.

والفارق بينهما: أن فلانا له لمة فإسناد الشيب إليها واقع موقعه من اللغة والعقل. فكان حقيقة.

أما الليل فليست له لمة حتى يكون إسناد الشيب إليها حقيقة فكانت مجازًا.

وتقييد الفعل بالمفعول فى قولنا: سألت الأهل غير تقييده به فى قوله الحق ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فالأول حقيقة لأن الأهل عقلاء يسألون.

والثانى مجازًا لأن القرية باعتبارها مكانًا لا تسأل.

وتقييد الاسم بالإضافة فى قولنا: لمة فلان حقيقة أما تقييده بالإضافة فى قول العرب: لمة الليل« فمجاز والسبب ظاهر بين.

فالقيود نوعان:

- نوع لا يخرج الكلام معه عن حقيقته اللغوية أو العقلية وأمثلته تقدمت.
- ونوع يكون معه الكلام مجازًا. ومن يذكر هذا فهو غالط.

الأصل الرابع: رده شواهد المجاز:

وعمد أخيرًا إلى ما استشهد به مجوزو المجاز على وروده في اللغة وفي القرآن. وذهب إلى التسوية التامة بين: «رأس الإنسان ورأس الأمر» وهذه دعوى لا سند لها. فالإنسان هيكل مادي رأسه أعلاه يحس ويرى. والأمر لا مادة ولا هيكل له ولا أعضاء فإذا قيل رأس الأمر أريد به أعظمه وأظهره تشبيهًا برأس الإنسان في هذه الاعتبارات.

وهذه الدعوى تفرد بها الإمام ابن تيمية وإن تابعه ابن القيم مقلدًا وحاكيًا.

وذهب إلى أن الذوق ليس حقيقة باللسان مجازًا في غيره واستشهد بكلام للخليل قال فيه: الذوق وجود طعم الشيء»[1].

وقال ابن تيمية بناء على قول الخليل هذا: إن الذوق يطلق على كل ما يحس ويشعر به الإنسان.

وكلام الخليل ليس فيه شاهد على ما ذهب إليه الإمام، بل هو ضده؛ لأن الطعم: هو أثر ما يطعم. والطعام لا يتناول إلا بالفم.

أما عبارة ابن تيمية «فلفظ الذوق يستعمل في كل ما يحس به..»[2] ففيها تعميم لا دليل عليه في كلام الخليل. ولا دليل له كذلك في عموم الاستعمال - مع صحته - لأن دلالة: «ذقت الطعام» غير دلالة: «ذاق طعم الإيمان» فالاستعمال غير مستنكر وإنما المستنكر هو استواء الدلالة في هاتين الصورتين وما ماثلهما.

وكذلك ذهب إلى استواء دلالة «اللباس» في كل موضع ترد فيه لا فرق بين صورة وصورة. فكما أن الذوق عنده عام في كل ما يحس به كان «اللباس» عنده عامًّا في كل ما يغشى الإنسان ويتلبس به.

ولذلك كانت دلالة: ﴿يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا﴾ [الأعراف: ٢٧]. عنده مثل دلالة. ﴿لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾. [النحل: ١١٢].

---

(١) العين، مادة: ذوق.

(٢) الإيمان (٩٦).

وهدفه من هذا كله أن يصادر قول مـجوزى المجاز الذين حملوا هذه الآية على المجاز الاستعارى.

ومن البديه أن شبه الإمام ابن تيمية كانت رد فعل لما قاله مجوزو المجاز وأن ابن تيمـية تفرد بهـذه المقولات، وخرق الإجـماع اللغوى بكل جـرأة. ومعلوم أن ابن تيمـية لم ينكر المجاز إلا فى مـوضع واحد من مـؤلفاته هو كتـابه «الإيمان» وفى بعض الرسائل التى تعتـبر تكراراً للإيمان لا مستقلة عنه، وكـما قدمنا أنه لم ينكر المجاز إلا لسد الفـوضى التى رآها عند بعض الفرق، وتحميلهـم النصوص ما ليس منها. فهذا منه اجتهاداً فى سد الذرائع لا عقيدة راسخة عنده.

• أسباب المنع عند ابن القيم:

حمل الإمام ابن القيم الجوزية - بعد شيخه ابن تيمية - حملة عنيفة على المجاز وعلى مثـبتى المجاز، وسـمى «المجاز» طاغوتًا هكذا. وأفـرغ طاقة هائلة فى إنكار المجاز، وتوسـع فى أسـباب المنع توسـعًا راسـيًا وأفقيًـا كما تقدم. فبعد أن احتـج بما احتـج به شـيخـه ابن تيمية راح يضيف أسباب المنع أسـبـابًا حتى أوصـلها إلى ما يزيد على خمسين وجهًا.

حاكى شـيخه فى أن السلف لم يقـولوا بالمجاز، وأن أبا إسحق نفـاه فى اللغة مطلقًا، وأن داود بن على الظاهرى وابنه أبو بكر منعاه فى القـرآن وأن جماعة من أصحاب أحـمد منعوه فى القرآن أما الإمـام نفسه فله فيـه روايتان رجح ابن القيم رواية المنع منهـمـا. وأن ابن خويـز من المالكية مـنعه فى القـرآن، وكـذلك منذر البلوطى. كما تابع شـيخه فى نفى الوضع الأول، والتسـوية بين دلالات القيود، وذهب إلى أن جميع الأمم لم تقسم لغاتها إلى حقيقة ومجاز.؟!

وكل هذه شبه ثبت بطلانها وضعف القول بها. وكأن ابن القيم كان قد استشعر هذا الضعف فراح يخـوض بحراً من الفروض الجـدلية يبدئ ثـم يـعـيد عـلى نحو لم يعرف لأحد ممن قال بإنكار المجاز أو نسب إليه هذا القول.

وقد رأينا فى مواضع متعددة أن ابن القيم لم يفهم كلام مجوزى المجاز من الأصوليين فنقدهم على ما فهم هو فجاء نقده فى واد، وظل كلامهم فى واد آخر.

مثاله أنه عمد إلى قولهم إن من أمارات المجاز أنه يصح نفيه. فإذا قيل للبليد «حمار» صح أن يقال: ليس بحمار بل هو إنسان. فتمسك ابن القيم بهذا وقال إن الحقيقة يصح نفيها كقوله عليه السلام فى الكهان: «ليسوا بشىء».

وهذا النقد مردود لأن مجوزى المجاز لم يقولوا: كل ما صح نفيه فهو مجاز حتى يمكن أن يواجهوا بما واجههم به. بل هم يقولون: بعض ما يصح نفيه مجاز. ولو أن ابن القيم فهم مرادهم لرجع عما قال.

وفات ابن القيم أن النفى الواقع على المعانى الحقيقية يختلف عن النفى الذى جعل من أمارات المجاز. فالنفى فى الحقائق له صورة لفظية فى الكلام مثل الحديث المذكور، ومثل قول اليهود فى النصارى وقول النصارى فى اليهود: «ليست النصارى على شىء» و«ليست اليهود على شىء» أما النفى فى المجازات فهو أمر مقدر لا صورة له فى الكلام.

ومن البديه أن ما استند إليه ابن القيم فى إنكار المجاز مما لهج به قبله الإمام ابن تيمية عليه واحداً واحداً عند كل منهما. ولم يثبت منه شىء أمام النظر.

أما ما اخترعه ابن القيم من عنده فمردود عليه كذلك جملة وتفصيلاً. وقد ناقشناه فيما قال من قبل ولم نترك وجهًا واحداً إلا وبينا فساده. ونقول فيه الآن كلمة جامعة ومن أراد التفصيل فليعد إلى ما ذكرناه فى الرد عليه فيما تقدم ففيه كل غناء.

إن منهج ابن القيم يغلب عليه الجدل والمماحكات اللفظية وهذا المنهج عديم الجدوى فى مجال البحث والاستدلال، وعن طريقه يمكن إثبات الشىء ونقيضه.

ومما يروى فى هذا أن الإمام أبا حنيفة النعمان، وكان حاد الذكاء حاضر البديهة، طويل الباع فى الجدل، طرح على تلاميذه يومًا مسألة فقهية فأجمعوا فيها

على رأى. ثم خالفهم فى رأيهم ورأى رأيًا آخر أقام عشرات الأدلة الجدلية على صحته. فرجعوا عن رأيهم وتبنوا رأيه لما رأوا قوة الاستدلال عليه. وهنا عاد الإمام فأبطل ما كان رآه وأقام عدة أدلة جدلية على بطلانه.؟!

ولعل الإمام رضى الله عنه كان يريد أن يلفت نظر تلاميذه إلى خطورة الجدل اللفظى، ويبين لهم عقمه فى الاستدلال فصنع ما صنع.

وهكذا سلك الإمام ابن القيم منهجًا جدليًّا فى إنكاره المجاز، لذلك تضخمت الأسباب عنده فبلغت - إجمالاً - اثنين وخمسين سببًا.

وابن القيم كشيخه ابن تيمية. أنكر المجاز نظر وجدلاً، وأقر به عملاً وسلوكًا؟ وقد استخرجنا من مؤلفاته طائفة من الأقوال أقر فيها بالمجاز إما تأويلاً، وإما تصريحًا. وقد التمسنا له ولشيخه العذر فى هذا «التناقض» وحملناه محملاً حسنًا ولا نستطيع أن نقول عن علمائنا الفضلاء إلا ما يليق بهم من التقدير والتوقير[1].

• الشيخ محمد الأمين الشنقيطى:

وفى العصر الحديث وضع الشيخ الشنقيطى رسالته: منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعجاز «ولم يخرج عما قاله سابقوه فى المنع، سوى أنه قال: إن المجاز لم يقل به الرسول، ولا الصحابة» وهذا شطط فى القول، فليس المجاز عقيدة ولا عبادة حتى يتوقف الأمر فيها على الإذن الشرعى. ولو صح هذا القول لوجب على المسلمين الآن أن يلقوا كل كتب التراث فى البحر، ولبطلت آلاف المصطلحات العلمية فى العلوم والفنون والآداب. فى التفسير والحديث، والأصول والفقه، وفى اللغة وإلا فأين كانت هذه المصطلحات فى عهد الرسول الكريم وصحابته الأبرار؟

أين كان علم مصطلح الحديث وهو من أكثر العلوم تقسيمًا وتفريعًا ومصطلحات تفوق الحصر؟!

---

(١) انظر (٢٢٠) و(٣٨٩) من هذه الدراسة. فقد وفقنا بين هذه المواقف المختلفة فى إنكار المجاز والإقرار به عند كل منهما.

وأين كـان علم أصول الفـقه، والشـيخ كان من أعـلامه؟ أين كـان هذا العلم بخصائصه ودقائقه؟!

وأين كان علم اللغة بنحوه وصرفه، وفقهه ومعاجمه؟!

بل وأين كانت علامات الضبط والوقف وإرشـادات التلاوة المنصوص عليها فى علوم القرآن.

إن المجاز واحد من العلوم والفنون الإسلاميـة له نشأة وتطور ونضج واستقرار. فما جاز عليها جاز عليه.. وإلا خرجنا إلى التحكم والاعتساف.

لا يقال: إن هـذه العلوم كان لهـا نواة فى عصـر الصحابـة والتابعيـن بخلاف المجاز؟

لأننا نقـول والمجـاز كانت لـه نـواة كـذلك أسهـم فى غرسـهـا صـحابة أجـلاء ثم أخذت تنمو حتى صارت دوحة وارفة الظلال.

والشـيـخ الشنقيطى وإن أنكر المجـاز قولاً ونظرًا، فـقد أقـر به عملاً وسـلوكًا كالإمامين ابن تيمـية وابن القيم. وقد أحصينا بعض مواقفه التى أقـر فيها بالمجاز فيمـا تقدم. ولو لم يكن المجاز فنًّا أصـيلاً من أصول القول. ومنهـجًا من مناهج البحث وفـهم النصـوص لا اسـتطاع أن يسـلم من العـمـل به كل من أنكـره. أما الإنكار الذى لم يطابقـه العمل، مع شدة الحاجة، فـهو دليل على أن الإنكار هو الجدير بالإنكار. على أن المحاكـاة والتقليد تكاد تكون هى السبب فى تفـسير موقف الشيخ الشنقيطى عفا الله عنا وعنه.

• درجتا الإنكار:

لإنكار المجاز درجتان عند منكريه، وهما:

(أ) إنكار المجاز فى اللغة بوجه عام.

(ب) إنكار المجاز فى القرآن الكريم فحسب.

وإنكار المجاز فـي القرآن أسبق وجوداً من إنـكاره فى اللغة بـوجـه عام. لأن أول مـن أنـكـر المجـاز فـى القـرآن هـو داود بـن على الظـاهرى، وقـد تـوفى عـام (٢٧٠هـ)[١].

أما إنكاره فى اللغة فمعروف أن أول من قـال به أبو إسحق الإسفرائينى المتوفى عام (٤١٨هـ). هذا هو المعروف فى تاريخ العلوم ونشأتها.

ونريد - الآن - أن نقف وقفـة جامعـة وحاسمة حـول هاتين القضيـتين بعد أن تتبعنا خط سيرهما منذ القرن الثانى الهجرى حتى القرن الثامن الذى بلغت فيه فكرة الإنكار أقصى حد عـرف لها على يدى الإمام ابن تيمية وتلمـيذه ابن القيم، ودلفنا إلى العصر الحديث واقفين وقفة موضوعية ناقدة لما كتبه الشيخ الشنقيطى رحمه الله.

ونبدأ بفكرة الإنكار فى اللغة؛ لأنها أعم وأهم لاشتمالها ضمنًا على الإنكار فى القرآن لو صحت وصح دليلها.

• إنكار المجاز فى اللغة بوجه عام:

حـين نتـبع فكرة إنكار المجـار فى اللغـة لا نجـدها منسـوبة إلا لأبى إسـحق الإسفرائينى. فكـل عـالم من علـماء الأصول تـعرض لهذه الفـكرة نسبـها إلـى أبى إسحق هذا. راجع أى مصنف أصـولى تجـد فيه هذه النسبة. وبعضهم يضيف إليه أبا على الفارسى كما حكى عنهم جلال الدين السيوطى[٢].

والبدخشى قـال بعد نسبته هذا الإنكار إلى أبـى إسـحـق «وجـماعة»[٣] ولكـن لم يذكر اسم واحد منهم، لا هو ولا غيره.

فالمعول عليه - إذن - النسبة إلى أبى إسـحق، وإذا ترخصنا ذكرنا معه أبا على الفارسى. وعلى هذا ننظر فى صحة هذه النسبة أو عدم صحتها:

---

(١) يبدو أن الإنكار تقدم على التاريخ لوجود إشارات تفيد أن بعض العلماء مثل قطرب وضع رسالة فى الرد على منكرى المجاز ولكن لم ينسب الإنكار إلى أحد معين.

(٢) المزهر: (١/ ٣٦١).

(٣) انظر شرحه على المنهاج: (١/ ٢٨٢).

• **هذه النسبة بين النفى والإثبات:**

نسبة إنكار المجاز إلى أبى إسحق وإن ورد ذكرها كثيرًا فى كتب الأصول وغيرها، فإنها لم تسلم من القدح والتشكيك. فقد تعقب العلماء هذه النسبة واستبعدوا صدورها عن أبى إسحق.

ومن هؤلاء العلماء إمام الحرمين أبو المعالى، وحجة الإسلام الغزالى فقد قال الجلال السيوطى حاكيًا عنهما: «قال إمام الحرمين فى التلخيص، والغزالى فى المنخول: الظن بالإسناد - يعنى أبا إسحق - أنه لا يصح عنه هذا القول»(١).

فهذا وجه من وجوه الطعن فى صحة هذه النسبة. ولكن قد يقال إن هذا قول أرسل على عواهنه ومبنى على الظن كما صرحا به فى قولهما. إذا قيل هذا فلدينا دليل على صحة ما قيل، وهو فى الوقت نفسه وجه ثان من وجوه الطعن فى صحة النسبة.

• **وهذا الوجه يعتمد على دعامتين:**

الدعامة الأولى: نص مطول نقله الإمام ابن القيم عن الأستاذ أبى إسحق فيه اعتراف صريح منه بالمجاز. فقد تعرض ابن القيم فى نقده لمجوزى المجاز إلى مسألة أكثر الأصوليون من ذكرها، وهى: هل العام الذى خصص يكون فى دلالته على الباقى بعد التخصيص مجازًا أم حقيقة؟ وكأن الإمام ابن القيم قد نسى أنه ينقد مجوزى المجاز، وأنه قدم فى صدر نقده أن أبا إسحق قد ذهب إلى إنكار المجاز فى اللغة. كأنه نسى هذا كله، وراح يذكر النص المشار إليه عن أبى إسحق ليثبت أن مجوزى المجاز مختلفون فيما بينهم فى مسألة العام بعد التخصيص.

قال ابن القيم: «قال الشيخ أبو إسحق الإسفرائينى: مسألة فى العموم إذا خص هل يكون حقيقة فى الباقى (بعد التخصيص) أم مجازًا..»(٢).

فأنت ترى أن أبا إسحق هنا مقر المجاز ما فى ذلك ريب ولو كان منكرًا لما أدلى برأيه فى هذه المسألة الفرعية. ولأصر على رأيه المعزو إليه فى إنكار المجاز. ولكنه

---

(١) المزهر (١/ ٣٦١) وكذلك قال التاج السبكى كما سيأتى.

(٢) الصواعق: (٣١٧).

جعل المجاز قسيم الحقيقة، ثم قال أبو إسحق: «اختلف الناس فى ذلك، فذهبت طائفة إلى أنه يكون حقيقة فيما بقى سواء خص بدليل متصل كالاستثناء، أو بدليل منفصل كدليل العقل والقياس وغير ذلك. وهذا مذهب الشافعى[1] وأصحابه، وهو قول مالك[2] وجماعة من أصحاب أبى حنيفة.

وذهبت طائفة إلى أنه يكون مجازًا فى الباقى... وهذا مذهب المعتزلة بأسرها، وهو قول عيسى بن أبان، وأكثر أصحاب أبى حنيفة، وحكى بعض الأشعرية أنه مذهب الأشعرى أيضًا»[3].

«وذهبت طائفة إلى أنه إن خص بدليل متصل كان حقيقة وإن خص بدليل منفصل كان مجازًا. ذهب إلى هذا الكرخى وبعض أصحاب أبى حنيفة»[4].

• وقفة مع هذا الكلام:

كلام أبى إسحق - هنا - دل على أنه للأصوليين فى العام إذا خصص ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه حقيقة فى الدلالة على ما بقى سواء كان المخصص دليلاً متصلاً أو منفصلاً.

الثانى: أنه مجاز فى الدلالة على ما بقى سواء كان المخصص منفصلاً أم متصلاً وهذا المذهب مقابل للمذهب الأول.

الثالث: إن كان المخصص متصلاً كانت الدلالة على الباقى حقيقة وإن كان المخصص منفصلاً كانت الدلالة مجازًا.

هذه المذاهب يغلب عليها النقل. ولقائل أن يقول: لا دليل فى هذا على أن أبا إسحق قال بالمجاز؛ لأن كلامه يمكن حمله على حكاية ما عند القوم فجاراهم فيه.

---

(١) وهذا نص جديد على أن الشافعى قال بالحقيقة والمجاز خلافًا لابن تيمية.

(٢) وهذا دليل على أن مالك قال بالحقيقة والمجاز، وأبو إسحق أدرى بمالك من الإمام ابن تيمية لتقدم عهده.

(٣، ٤) الصواعق (٣١٧).

وهذا القول مـردود. وأبلغ دليل على رده رأى أبى إسحق نفـسه الذى أدلى به فى هذا الخلاف، وهو:

● رأى أبى إسحق نفسه:

إن أبا إسحق لخص رأيه فى المسألة تلخـيصًا وافيًا فقـال: «فإن من قال إن ذلك يكون مجازًا فيما بقى استدل بنكتة واحدة وهى أن لفظ العموم موضوع للاستغراق بتجريده، فإذا دل الدليل على تخصيصـه فإنه يحمل على الخصوص ويعدل به عن موضوعه بالقرينة التى دلت على خصوصية اللفظ، وإذا عدل به عن موضوعه إلى غيره كان استعماله فيه مجازًا لا حقيقة»[1].

الأستاذ أبو إسـحق يحلل هنا دليل القائلين بالمجاز فى دلالة العـام على ما بقى بعد التخـصيص. ثم يتابع التـحليل فيقول: «ألا ترى أن اسم الأسـد موضوع فى الحقيقة للبهيمة، وإذا استعمل بقرينة فى الرجل الشجاع كان مجازًا، كذلك الحمار اسم فى الحقيقة للبهيمة وإذا اسـتعمل بقرينة فى الرجل البليد كان مجازًا، وكذلك لفظ العموم إذا استعمل فى الخصوص بقرينة كان مجازًا»[2].

بعد أن لخص أبو إسحق دليل من ذهب إلى المجاز فى المسألة المذكورة ذكر رأيه هو نفسـه فى الخلاف فقـال: «ويخالف هذا إذا اسـتعمل اسم الحـمار فى الرجل البليـد، واسم الأسد فى الرجل الشـجاع؛ لأن ذلك اللفظ يحـمل عليه بالقـرينة الدالة عليه لا بمجرد اللفظ. فـإن القرينة تدل على المراد باللفظ، وهى مماثلة له فى الحكم، فهى دالة على مـا أريد به فكأن اللفظ مسـتـعملاً بالقرينة، فكان مـجازًا، وليس كذلك استعمال لفظ العموم فى الخصوص»[3].

يريد أبو إسحق أن يقول: إن مـجازية الأسد فى الشجاع والحـمار فى البليد دل اللفظ على المراد منه بمعونة القرينة فكانت مجازًا. أما دلالة العموم على الخصوص - حين يخصص - فهى دلالة بنفس اللفظ فهى حقيقة لا مجازًا وفى ذلك يقول:

---

(١) الصواعق: (٣١٨). (٢، ٣) نفس المصدر: (٣١٩).

«فكان استعمال اللفظ فى المراد بنفسه لا بالقرينة.. حقيقة فيما استعمل فيه لا مجازًا..»[1].

إن كلام أبى إسحق هنا صريح باعترافه بالمجاز. وإنما الخلاف حول مسألة بعينها هل هى مجاز أم حقيقة. ورأى أبى إسحق فيها أنها حقيقة لا مجاز لأن للمجاز شروطًا لم تتحقق فيها. ولهذا يتضح:

- أن أبا إسحق لم يمنع المجاز فى اللغة. وهذا عكس ما يروى عنه وضد ما عزاه إليه ابن القيم نفسه.

- فإن أراد ابن القيم بوقوع الخلاف بين مجوزى المجاز فى بعض المسائل فهذا صحيح ولكن لا دليل له فيه؛ لأن الخلاف سمة العلماء فيما بينهم وما أكثر اختلاف الفقهاء وعلماء الأصول. فهل نقول ببطلان علم أصول الفقه، وببطلان الفقه لأن علماءه مختلفون فى بعض المسائل؟!

• نص ثان عن أبى إسحق:

ولدينا نص ثان عن أبى إسحق اعترف فيه بوقوع المجاز فى اللغة لم ينقله عنه ابن القيم، بل نقله أبو المعالى إمام الحرمين، أدلى به أبو إسحق فى مسألة أصولية كذلك. وهى: ما المراد بالظاهر عند علماء الأصول وفى ذلك يقول إمام الحرمين: «وقال الأستاذ أبو إسحق: الظاهر لفظ معقول يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى. وله عنده وجه فى التأويل مسوغ لا يبتدره الظن والفهم، ويخرج على هذا ما يظهر فى جهة الحقيقة ويؤول فى جهة المجاز..»[2]. فهذا كلام من يقر بالمجاز لا من ينكره.

ويمضى إمام الحرمين ناقلاً عن أبى إسحق فيقول فى تطبيق القاعدة المذكورة:

- إن صيغة النهى المطلقة ظاهرة فى التحريم مؤولة إذا حملت على التنزيه.

---

(١) الصواعق (٣١٩).

(٢) البرهان (١/٤١٧) ت الدكتور عبد العظيم الديب.

• وإن صيغة الأمر ظاهرة فى الوجوب مؤولة فى الندب والإباحة.

• إن النفى الشرعى المطلق فى مثل قوله عليه السلام: لا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل «ظاهر فى نفى جواز الصوم فى هذه الحالة، ومؤول فى نفى الكمال».

• والصيغ المطلقة الموضوعة للعموم ظاهرها إرادة العموم وتؤول إذا أريد منها الخصوص.

• والحكم المشروط بشرط ظاهره التخصيص بمفهوم الشرط. وتركه فى حكم التأويل(١).

فقد اتفق النقل عن أبى إسحق فى إقراره بالمجاز. وهذا يقوى تشكيك من شك فى نسبة إنكار المجاز إليه. وليس بمستنكر أن يكون أبو إسحق قد أنكر أولاً ثم أقر به ثانيًا حين رأى الأصوليين قد بحثوه وبنوا عليه بعض الأصول الفقهية والأحكام المطبقة عليها. وهذا ما نعتقده وندين به. وأيا كان الأمر فإن القول بأن أبا إسحق أنكر المجاز فى اللغة واستمر على الإنكار قول لا دليل عليه فينبغى عدم التعويل عليه، وهذا هو الصواب فيما نرى.

نسبة الإنكار إلى أبى على الفارسى

لم يشتهر أبو على الفارسى اشتهار أبى إسحق فى إنكار المجاز فى اللغة. ولكنه يأتى عرضًا فى كتابات بعض القدماء. ومع هذا فإن نسبة إنكار المجاز إلى أبى على أشد ضعفًا من نسبته إلى أبى إسحق وأدلة ضعفها نوعان مثل أدلة ضعف النسبة إلى أبى إسحق.

• تشكك العلماء فيها.

• ثم ذكر نصوص عن أبى على اعترف فيها بالمجاز صراحة. ونوجز القول فيها على هذا النحو:

---

(١) البرهان بتصرف يسير (١/٤١٨).

تشكيك العلماء: كان أول من تشكك فى نسبة إنكار المجاز لأبى على الفارسى، بل جزم باعترافه بالمجاز الإمام ابن القيم إذ يقـول: «الذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز كابن جنى والـزمخشرى وأبى على وأمثالهم، فهـذا اصطلاح منهم لا إخبار عن العرب»[1]. ثم ينقل كلامًا لأبى على أقر فيه بالمجاز سنذكره قريبًا إن شاء الله.

ومن تشكك فى هذه النسبة. الجلال السـيوطى فقد قال معقـبًا عليها: «قلت: هذا لا يصح أيضًا، فإن ابن جنى تلميذ الفارسى وهو أعلم الناس بمذهبه لم يحك عنه ذلك. بل حكى عنه ما يدل على إثباته»[2].

كلام أبى على فى المجاز: وهذا موجـود فى الخصائص ولكننا سننقله كـما ذكره ابن القيم لأنه حجة على من عزا لأبى على إنكار المجاز. قال ابن القيم ناقلاً عن ابن جنى: «قال لى أبـو على: قولنا: قام زيد بمنزلة قـولنا خرجت فـإذا الأسد. تعريفه هنا تعريف الجنس كقولك: الأسد أشد من الذئب. وأنت لا تريد خرجت وجميع الأسد التى يتناولها الوهم على الباب. هذا محال. واعتقاده اختلال. وإنما أردت: خرجت فإذا واحد من الجنس بالباب، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازًا لما فيه من الاتساع والتوكيد»[3] فهذا كلام صريح فى الإقرار بالمجاز ما فى ذلك ريب.

ويشن ابن القيم حملة شنيعة على أبى على هذا وتلـميذه ابن جنى على قولهما بالمجاز فيقول: «إن هذا الرجل - يعنى ابن جنى - وشـيخه أبا على من كبار أهل البدع والاعتزال».

وفى موضع آخر من مصنفاته ينقل الإمام ابن القيم تأويلاً مجازيًا عن أبى على الفارسى وهو راض عنه فيه كل الرضا؛ لأنه استشهد به على معنى كان حريصا هو على الجهر به[4].

---

(١) الصواعق (٢٩٢).

(٢) المزهر (١/٣٣٦).

(٣) الصواعق (٣٤٢) وانظر المزهر (١/٣٥٨).

(٤) شفاء العليل (٢٨٥).

وكذلك عزا الإمام عبدالقاهر القول بالمجاز لأبى على الفارسى. ومؤدى هذا كله أن نسبة إنكار المجاز لأبى على الفارسى نسبة غير صحيحة ولا سند لها سوى قول أرسل على عواهنه فرفضه العلماء المحققون وحق لهم أن يرفضوه.

وأن نسبة إنكار المجاز لأبى إسحق قد عارضها النقل عنه مقرا بالمجاز كما استبعد العلماء أن يكون أبو إسحق قد قال بإنكار المجاز.

وقد جمعنا بين الإثبات والنفى ورجحنا أن يكون الإنكار سابقا على الإقرار وبناء على هذا نقول:

• لا إنكار للمجاز فى اللغة:

نعم. لأن من عزى إليهما هذا الإنكار لم يثبت عنهما، فقد أبان البحث الدقيق أن نسبة الإنكار لأبى على لا تصح قطعا، أما أبو إسحق فإن ما نقل من كلامه فى المجاز يحمل على الشك فى نسبة إنكار المجاز إليه، فإن كان إنكار فهو موقف لم يثبت عليه رحمه الله، وكثير من الرواد كانوا يرون رأيا ثم يعدلون عنه إذا ظهر لهم ما هو أصح وأثبت. وبهذا تنهار هذه الشبهة من جذورها.

• إنكار المجاز فى القرآن وحده:

لم ينسب إنكار المجاز فى القرآن قبل عصر الإمام ابن تيمية إلا إلى داود الظاهرى وابنه محمد. ثم إلى ثلاثة من أصحاب أحمد بن حنبل وواحد من المالكية، وواحد من الشافعية، وواحد من المعتزلة ثم إلى منذر بن سعيد البلوطى. وقد مرت تسمية هؤلاء جميعا مرات فيما تقدم، أما الإمام أحمد بن حنبل فقد رويت عنه روايتان: إحداهما بالجواز والثانية بالمنع.

وجمهور العلماء من الحنابلة يرجحون رواية الجواز، وقليل منهم يقدم رواية المنع. ولكن ما عليه جمهورهم أصح للأسباب الآتية:

• فقد اتفق أصحاب أحمد جميعهم على أنه قال فى «أنا ونحن» فى القرآن مما تحدث الله به عن نفسه: «إن هذا من مجاز اللغة» هذه العبارة لم يطعن أحد منهم فى ورودها عن الإمام أحمد فهى مستند من قال إنه جوز القول بالمجاز فى القرآن، أما من رجح رواية المنع فأولوا هذه العبارة - كما تقدم - بأن معناها هذا مما يجوز فى اللغة.

● إن الذين رجحوا رواية الجواز لديهم مستند عن الإمام نفسه، هو هذه العبارة. أما من قال بالمنع فلم يحفظ عن الإمام قولا معينا فيه، وإنما هى مجرد دعوى.

● إن الإمام أحمد آخر الأئمة الأربعة عهدا، وقد تواتر النقل عن الإمام أبى حنيفة وصاحبيه، وعن الإمام الشافعى بالقول بالمجاز، ولم يرو عن مالك قول فى المنع بل المروى عنه يفيد تجويز المجاز عنده وإن لم يتوسع فيه[1].

وما دام الأئمة قبل ابن حنبل قالوا بالمجاز فما الذى يدعوا الإمام أحمد إلى إنكاره ومنعه؟

● إن التأويل المجازى المروى عن الإمام أحمد فى مثل مجىء البقرة وآل عمران يوم القيامة حيث فسر المجىء بمجىء الثواب لدليل آخر من أقوى الأدلة على تجويزه المجاز، فمن ادعى أنه يمنعه فقد أعظم الجناية وقد مر بنا كلام ابن الجوزى وحملته العنيفة على من ادعى ذلك من أئمة الحنابلة.

ومؤدى هذا كله أن الإمام أحمد لم يمنع من وقوع المجاز فى القرآن، - بله اللغة - فعده من منكرى المجاز لا سند له، وبهذا تفقد قائمة المنكرين أبرز علم من أعلامها.

وأبو مسلم الأصبهانى[2]

فى عملية الإسقاط السابقة أخرجنا الإمام أحمد من قائمة منكرى المجاز فى القرآن، وهنا نخرج منها أبا مسلم الأصبهانى الذى يعده بعض الباحثين من منكرى المجاز فى القرآن[3].

فأبو مسلم هذا معدود سهواً فى قائمة المنكرين، فقد نقل عنه الفخر الرازى فى تفسيره تأويلات مجازية متعددة، وفى التفسير الذى وضعه أبو مسلم نفسه نحا فيه

(١) انظر ما نقله ابن القيم عن أبى إسحق الإسفرائينى ففيه ما يدل على جواز المجاز عند مالك انظر (١٥١) من هذه الدراسة، وانظر تفسير ابن عطية (١/ ١٧٦) ففيه نفس الدلالة.

(٢) هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهانى من فقهاء المعتزلة وله تفسير على مذهبهم أسماه «ملتقط جامع التأويل..» توفى عام ٣٧٠هـ انظر لسان الميزان (٥/ ٢٨٩).

(٣) انظر البرهان للزركشى (٢/ ٢٥٥).

منحى مجازيا واضحا، فـقد قال فى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لاَّ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣] قال: «إن الله تعالى لما منعهم ألطافه التى يمنحها المؤمنين، وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه، بقـيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فـيها وتزايد النور فى قلوب المسلمين، فـسمى ذلك التزايد مـددا وأسند إلى الله تعالى؛ لأنه مسـبب عن فعله بهم»[1].

هذا كلامه، وهو تأويل مجازى قطعا، وطريقة المجاز العقلى الذى قد أسند فيه الفعل إلى غير ما هو له، والعلاقة هى السببية، وقد لحظ المؤلف نفسه هذه العلاقة بدليل قوله: «لأنه مسبب عن فعله بهم».

وقد أخذ الزمخشرى هذا الكلام بلفظه ومعنـاه فى تفسير الآيتين الكريمتين[2]. فكيف يقال إن أبا مسلم ممن أنكر المجاز فى القرآن، وهذا هو رأيه فيه اللهم إلا إذا أراد من المجاز شيئًا آخر لا نعرفه، فهو وشأنه.

والمعلوم أن المعـتزلة بأسـرهم كـما روى عن أبى إسـحق الإسـفرائينى قـائلون بالمجاز، وأبو مسلم متقدم على أبى إسحق فهو داخل فى قوله هذا[3].

● **وابن خويز منداد:**

يعزى إنكار المجاز فى الـقرآن إلى رجل من المالكية هو محمـد بن خويز منداد وليس لهذا الرجل سبب معقول فيـما ذهب إليه، ومن كلام ابن حزم عنه يفهم أن ابن خويز إنما أنكر المجاز ليثبت أن الله على كل شىء قدير، وأن الحجارة لها عقل فتخشى الله كما يخشاه العقلاء، يعنى قوله تعالى عن الحجارة: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٤] وقـد حمل عليه ابن حزم وعلى أمثاله حـملة عنيفة وسخر منه ومن عقله الذى زعم أن للحجارة عقلاً[4].

(١) انظر «المجاز اللغوى فى البلاغة العربية د. عبد العزيز أبو سريع «مخطوط» كلية اللغة العربية- القاهرة.
(٢) انظر الكشاف (١/ ١٨٩). (٣) انظر (٤١٧) من هذه الدراسة.
(٤) انظر الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم (٤- ٥٤٢).

لهذا فإن عد ابن خويز فى قائمة المنكرين للمجاز فى القرآن إنما هو زيادة عدد لا معنى له؛ لأن ابن خويز لم ينكر المجاز، ولكن لأن مستنده فى الإنكار لا وزن له كما ترى.

فهؤلاء ثلاثة ينبغى إخراجهم من قائمة المنكرين، ولم يبق من بعدهم إلا داود الظاهرى وابنه وأبو الحسن الجزرى، وأبو عبد الله بن حامد وأبو الفضل التميمى وابن القاص من الشافعية، ومنذر بن سعيد البلوطى، ثم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. فهؤلاء. اثنان من الظاهرية، وستة من الحنابلة، وواحد من الشافعية، وما تزال القائمة قابلة للإسقاط على أساس أن أربعة منهم نسب إليهم الإنكار ولم ترو عنهم نصوص قالوها فيه وهم: أبو الحسن الجزرى، وأبو عبد الله ابن حامد، وأبو الفضل التميمى، وابن القاص الشافعى. فأننا لم نر لأى منهم نصًا قاله فى إنكار المجاز وبين فيه أسباب الإنكار. فليس لنا معهم نقاش ويبدو أنهم تأثروا بما قاله داود الظاهرى وابنه. والمنقول عنهم فى منع المجاز فى القرآن سببان، وهما:

- كون المجاز كذبًا لأنه يجوز نفيه.
- جواز أن يطلق على الله أنه «متجوز» أى قائل بالمجاز.
- وبعض الأصوليين يضيف إليهم سببًا ثالثًا وهو: أن المجاز إن كان بدون قرينة ففيه إلباس، أى لا يدل على المراد منه. وإن كان مع قرينة كان فيه تطويل بلافائدة على أن المشهور أن هذا السبب قال به أبو إسحق الإسفرائينى وأيًّا كان فإن هؤلاء الأربعة لم نر لهم نصًا معينًا فى الإنكار، لذلك فإننا نكتفى بتسجيل هذا «السلب» فى جانبهم.

أما منذر بن سعيد فقد ذكر الإمام ابن تيمية أن له مصنفًا فى إنكار المجاز، وتابعه ابن القيم فى هذا. يبدو أن ابن تيمية وابن القيم لم يطلع أحد منهما على هذا المصنف. وإلا لذكرا ما جاء فيه، فهى إذن مجرد نسبة لم تضف لفكرة إنكار المجاز جديدًا يمكن أن يعول عليه.

• أربعة لا خامس لهم:

فلم يبق معنا - بعد ذلك - إلا أربعة بين أيدينا الآن، كما كان بين أيدى العلماء من قبل، أقوالهم ونصوصهم فى منع المجاز فى القرآن الكريم وهو: داود الظاهرى وابنه. وقد أشرنا آنفًا إلى أسباب المنع عندهما.

ثم الإمام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم. وقد وقفنا من قبل على أقوالهم وناقشناها فى شىء من التفصيل.

وبعد هذا التدقيق والتمحيص نقول فى كثير من الثقة والاطمئنان: إن إنكار المجاز فى اللغة لم يقل به إلا عالم واحد من علماء الأمة قبل عصر الإمام ابن تيمية وابن القيم، أبو إسحق الإسفرائينى.

وإن إنكار المجاز فى القرآن لم يقل به، ويذكر له أسبابًا إلا أربعة من علماء الأمة وهم: داود الظاهرى وابنه، وابن تيمية وابن القيم.

وإن جملة من قال بإنكار المجاز مطلقًا هم خمسة من علماء الأمة وهم: أبو إسحق الإسفرائينى، وداود الظاهرى وابنه، ثم ابن تيمية وابن القيم(١).

وكم تكون نسبة خمسة إلى علماء الأمة الذين لا يحصون عدد ومنهم الرواد وأئمة المذاهب فى العلوم العربية والإسلامية منذ القرن الثانى الهجرى حتى القرن الثامن الذى عاش فيه الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. كم تكون هذه النسبة يا ترى؟

• قائمة أسباب المنع:

يحسن بنا - بعد حصر القول بإنكار المجاز مطلقًا فى أربعة لا خامس لهم من علماء الأمة - أن نحصر ما تفرق من أسباب المنع عندهم مما سبق ذكره ومناقشته وهى:

١- المجاز لم يقل به أحد من السلف، بل هو بدعة حدثت فى القرن الرابع.

٢- المجاز يتوقف على الوضع الأول ليصح نقله عنه والوضع الأول منتف.

---

(١) أرجو أن لا ينسى القارئ الكريم أننا لم نعتد بمن نسب إليه إنكار المجاز ولم ينقل عنه نص يبين فيه أسباب المنع.

٣- المجاز يتوقف على التقييد بعد الإطلاق والألفاظ لم تستعمل إلا مقيدة والقول بالإطلاق باطل؟ وباطل كذلك التفرقة بين قيد وقيد.

٤- المجاز مخل بالفهم بدون قرينة، ومع القرينة فيه تطويل بدون فائدة[١].

٥- المجاز يجوز نفيه، وما جاز نفيه فهو كذب. وهذا السبب يكاد يكون خاصًا بمنع المجاز فى القرآن.

٦- لو كان فى القرآن مجاز لجاز وصف الله - سبحانه - أنه «متجوز» أى قائل بالمجاز، وهذا ممتنع اتفاقًا.

٧- المجاز لا يعدل إليه إلا عند العجز عن الإتيان بالحقيقة والعجز فى جانب الله محال.

وهذان السببان خاصان بمنع المجاز فى القرآن الكريم دون اللغة.

٨- المجاز لم تقل به أمة من الأمم ولم يعرف أن أمة قسمت الألفاظ إلى حقيقة ومجاز.

وهذا السبب من اختراع الإمام ابن تيمية وتابعه عليه تلميذه ابن القيم، وقد تقدمت مناقشتهما فيه ورده بالدليل القاطع[٢].

هذا هو كل ما قيل فى منع المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم، وعلى كثرة ما اطلعنا عليه لم نجد لهم سببًا أو أسبابًا أخرى فى منع المجاز اللهم إلا ما كرره ابن القيم وأعاده من الشبه الجدلية التى كنا قد واجهناها كلها فى المبحث الذى عقدناه لمناقشة كلامه.

وكذلك قول الشيخ الشنقيطى إن المجاز لم يقل به الرسول ولا الصحابة وهذا شبيه بقول ابن تيمية: المجاز لم يقل به أحد من السلف فما قيل فى نقده يقال فى نقد كلام الشيخ الشنقيطى. وقد واجهنا كلا منهما فى موضعه من هذه الدراسة.

(١) الأسباب الثلاثة الأولى من اختراع ابن تيمية، والرابع ينسب إلى داود الظاهرى وابنه، وإلى أبى إسحق كما تقدم.

(٢) وهذا مدفوع بما نقل عن أرسطو فى المجاز والاستعارة قبل ميلاد السيد المسيح بثلاثة قرون.

وهذه الأسباب قد تصدى لها المحققون من علماء الأمة وبخاصة علماء أصول الفقه، كما تصدى لها من علماء البيان العلامة السعد والسيد الشريف، وغيرهما.. ولكننا تيسيراً على القارئ ونحن نقترب من نهاية هذه الدراسة نوجز الرد على هذه الأسباب فيما يأتى:

• رد أسباب المنع فى إيجاز:

الأسباب الثلاثة الأولى من اختراع الإمام أحمد بن تيمية، ولم تعرف لغيره من قبل. وهى فى الواقع ادعاءات وليست أسبابًا.

• فإنكار القول بالمجاز عن السلف دعوى مردودة، ويكفى أن نشير هنا إلى ما ورد عن الإمام الشافعى وأبى حنيفة وصاحبيه وأحمد بن حنبل وكثير من أصحابه، وأبى إسحق الإسفرائينى نفسه من الأصوليين والفقهاء والخليل، وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء والفراء وأبى عبيدة وأبى زيد القرشى، وابن الأعرابى وثعلب والمبرد من اللغويين والنحاة وغيرهم من الأدباء والنقاد والإعجازيين والمفسرين والمحدثين. وإذا كان هؤلاء ليسوا من السلف فمن يكون السلف إذن؟

• إما إنكار الوضع الأول فدعوى لم يقل بها أحد قط من علماء الأمة، وهى من إفراديات الإمام ابن تيمية وإن تابعه ابن القيم من بعده. ولم يتابعه فيها أحد سواه. والوضع لا يخلو منه مصنف قديم ولا حديث. وقد سبق أن أبا إسحق الإسفرائينى وهو ممن يستشهد به منكرو المجاز قد أقر بالوضع، ولكنه ادعى اتحاد الوضع الحقيقى والوضع المجازى. فإنكار الوضع الأول قول شاذ غير معروف عند علماء الأمة سلفًا وخلفًا على حد سواء.

• أما ادعاء التسوية فى دلالات القيود فمحال. فليست دلالة القيد فى: شابت لمة المكروب كدلالة القيد فى قول العرب: شابت لمة الليل. إن التسوية بين هاتين الدلالتين منكر عقلاً ونقلاً.

وبهذا تنهار الأسباب الثلاثة الأولى التى كاد يعتمد عليها اعتمادًا كليًا الإمام أحمد بن تيمية.

• أما السبب الرابع وهو ادعاؤهم أن المجاز مخل بالفهم مع غير قرينة. وفيه تطويل بلا فائدة مع القرينة فهو كلام لا يستحق المداد الذى كتب به. لأن شرط صحة المجاز وجود القرينة لفظية كانت أو غير لفظية. فلا إخلال بالفهم فى المجاز أما أنه فيه تطويل بلا فائدة مع القرينة فهذا كلام يناقض بعض بعضًا؛ لأنهم قالوا: إنه إذا خلا من القرينة أخل بالفهم، وهذا حق، ولكنهم بذلك - دروا أو لم يدروا - يشترطون وجود القرينة فى الكلام المجازى لترفع الإخلال بالفهم. والقرينة فعلاً ترفع الإخلال بالفهم، فكيف يقولون إنه مع القرينة فيه تطويل بلا فائدة؟! أليس رفع الإخلال بالفهم هو فائدة وجود القرينة؟!

أن من استدل على إنكار المجاز بهذا السبب لم يمحص ما قال، وإلا لبان له أنه يناقض نفسه ويخبط خبطًا عظيمًا كما قال الإمام عبد القاهر.

• وكذلك الاستدلال على إنكار المجاز بصحة جواز نفيه، حيث ألحقوه بالكذب لهذا السبب.

• من الذى قال إن المجاز كذب؟

مما تجب الإشارة إليه أن أول من قال إن المجاز كذب هم الملاحدة الطاعنون فى القرآن كما فى تأويل المشكل لابن قتيبة (١٣٢) حيث كان أول من نبه على منشأ هذا القول. فهو إذن لم يصدر عن مؤمن يعتد بقوله؛ لأن قصد الملحدين من وصف المجاز بالكذب هو الطعن فى القرآن الحكيم ولكن منكرى المجاز فى القرآن تمسكوا بهذا القول على عواهنه، دون أن يقفوا على مصدره وقصدهم منه. وهذا قصور شنيع منهم.

وقد أحكم خصومهم الرد عليهم حين قالوا: إن النفى المراد - هنا - هو نفى إرادة المعنى الحقيقى كنفى «الحمارية» الحيوانية فى تشبيه البليد بالحمار، أما المعنى المجازى، وهو البلادة فلا يصح نفيه. ومجوزو المجاز إنما اشترطوا فيه القرينة لدفع أن يقع فى الفهم إرادة المعنى الحقيقى. فالمعنى للفظ المستعمل فى المجاز منفى دائمًا سواء وجدت صيغة النفى أم لم توجد، لأن القرينة إنما جىء بها فى

المجاز لنفى المعنى الحقيقى. فهذا الكلام = المجاز يجوز نفيه، كلام مستقيم؛ لأن النفى مؤكد لمعنى القرينة. ولذلك قال السعد - فيما تقدم - إنه أشبه بالقرائن منه بالعلامات.

• كما أحكموا الرد عليهم حين احتجوا على منع المجاز عن القرآن بأنه لو كان فيه مجاز لاشتق منه وصف «متجوز» على الله؟! فقد قال خصومهم إن أسماء الله وصفاته لا ترتجل بل يتوقف فيها على الإذن الشرعى، فامتناع إطلاق هذا الوصف على الله لا لخلو القرآن من المجاز ولكن لعدم ورود الإذن به من الشرع.

• وقولهم إن المجاز لا يعدل إليه إلا عند العجز عن الإتيان بالحقيقة قول هزيل. وقد دفعناه فيما تقدم فى حق البشر، فكيف يتصور وقوعه من علام الغيوب؟!

• والسبب الأخير قالوا فيه: إن أمة من الأمم لم تقسم ألفاظ لغاتها إلى حقيقة ومجاز، يريدون أن يقولوا: إن المجاز بدعة لم تقل بها أمة قط، فكيف يقال بها فى لغة العرب.

كان أكثر من ورط نفسه فى هذا القول هو ابن القيم، ويبدو أنه لم يستوعب كل ما كتب أو ترجم حول المجاز. ولو كان فعل لوقف على كلام أرسطو فى المجاز وقد كانت كتب أرسطو قد ترجمت إلى العربية قبل وفاة ابن القيم بما يزيد على أربعة قرون؟!.

والواقع أن أسباب منع المجاز كلها مقضى عليها. وقد وقفنا فى هذه الدراسة مرات على نقض هذه الأسباب وإبطال الاستدلال بها. ويقينى أن منكرى المجاز - جميعًا - ليست لهم أسباب أخرى تفيدهم فى مدعاهم فعلى كثرة ما اطلعنا عليه من المصادر والمراجع لم نعثر لهم على أسباب أخرى غير التى ذكرناها بالتفصيل. اللهم إلا:

• سبب واحد وجيه ولكن..؟!

نعم. سبب واحد وجيه استند إليه بعض المنكرين فى منع المجاز وهما ابن تيمية وابن القيم. وحاصل هذا السبب:

● أن الله قد وصف نفسه بأن له يدًا ووجهًا وعينًا، وعندية وفوقية ومعية ومجيئًا، وقربًا ودرجات رفعية. واستواء. إلخ.

● وأن رسوله ﷺ قد وصفه بأن له قدمًا وأصبعًا ونزولاً ويمينًا.. إلخ.

● وأن الناس لهم فى ذلك مذهبان:

(أ) مذهب يعمل المجاز فى هذه الصفات ويؤول «اليد» بالقدرة أو النعمة، والوجه بالذات، والعين بالرعاية، والمجىء بمجىء الأمر إلخ.

(ب) ومذهب يثبت هذه الصفات ويدعى أن لله يدًا كأيدينا، ونزول حركة وانتقال وعينًا كأعيننا؟ إلخ.

فمن القائلين بالمذهب الأول المعتزلة[1] ومن القائلين بالمذهب الثانى الحشوية[2].

وكل من هذين المذهبين يؤدى إلى محظور فيه إساءة إلى عقيدة التوحيد: فمن قال إن لله يدًا كأيدينا فهو تمثيلى مثل ذات الله بذوات خلقه والله منزه عن مماثلة الحوادث. وهذا هو التمثيل.

ومن أول اليد بالقدرة، والمجىء بمجىء الأمر، والنزول بنزول الرحمة، والوجه بالذات فهو معطل عطل صفات الله وأسماءه التى سمى أو وصف بها نفسه، أو وصفه بها رسوله. وهذا هو التعطيل.

وكل من التعطيل والتمثيل فادح فى عقيدة التوحيد. ولما كان التعطيل مسببًا عن التأويل المجازى (المجاز) اتخذ منه الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم درعًا يتترسان بها وهما يمنعان المجاز ويقولان ببطلانه.

ومن نصوص الإمام ابن تيمية فى ذلك! «... فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا، يحرفون الكلم عن مواضعه، ويلحدون فى أسماء الله وآياته. وكل واحد من فريقى التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل»[3].

(١) الإكليل فى المتشابة والتاويل (٢٦- ٢٨).

(٢) تبين كذب المفترى فيما نسب لأبى الحسن الأشعرى (١٤٨- ١٤٩) لابن عساكر الدمشقى.

(٣) العقيدة الحموية الكبرى (٢٤٩).

أما تلميذه ابن القيم فيقول فى التأويل المؤدى إلى التعطيل الذى بسببه منع المجاز فى اللغة وفى القرآن: «التأويل الذى يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية العلو والشرف ويحطه إلى معنى دونه بمراتب مثاله تأويل الجهمية «وهو القاهر فوق عباده» ونظائره بأنها فوقية الشرف.. فعطلوا حقيقة الفوقية المطلقة التى هى من خصائص الربوبية»[1].

وهكذا نرى الإمامين يستحدثان سببًا قويًا فى منع المجاز لم يهتد إليه المنكرون من قبلهما. وهو - كما ترى - سبب وجيه، والتدرع به فى إنكار المجاز مستساغ إلى الآن. وسوف نعود لمناقشته بعد قليل.

• ابن القيم يحكى المذاهب فى الصفات:

تبين من موقف الإمام ابن تيمية فى مسألة الأسماء والصفات الإلهية أنه أبطل مذهبى التعطيل - المجاز - والتمثيل- حمل الألفاظ على ظواهرها دون احتراس -معنى هذا أنه لابد من مذهب ثالث ارتضاه. والواقع أن الأمر كذلك عنده. وقبل أن نوجز القول فى المذهب المرتضى - عنده - نورد كلامًا لابن القيم حكى فيه مذاهب الفرق الاعتقادية فى أسماء الله وصفاته. وهو ما يلى: «اختلف النظار فى الأسماء التى تطلق على الله وعلى العباد كالحى والسميع والبصير، والعليم والقدير والملك ونحوها. فقالت طائفة من المتكلمين هى حقيقة فى العبد مجاز فى الرب. وهذا قول غلاة الجهمية، وهو أخبث الأقوال وأشدها فسادًا. الثانى مقابله وهو أنها حقيقة فى الرب مجاز فى العبد، وهذا قول أبى العباس الناشئ. الثالث: إنها حقيقة فيهما. وهذا قول أهل السنة، وهو الصواب. واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما. ولله تعالى ما يليق بجلاله وللعبد منها ما يليق به»[2].

هذا النص تلخيص جامع لكل ما تفرق عند الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

---

(١) مختصر الصواعق (١٦).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٦٤).

فابن تيمية هو الذى مهد لقول ابن القيم هذا؛ لأنه منع صرف هذه الأسماء والصفات عن ظواهرها وأجراها على ما هى عليه معتقدًا أن ذلك هو مذهب السلف. وله فى ذلك نصوص لا حصر لها. منها قوله: «اتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره، وأن ظاهر هذا مراد..»(١).

يعنى: إن لله يدًا، ووجهًا، وفوقية، ومجيئًا وعندية، وقربًا، ومعية ونزولاً، وسمعًا، وبصرًا، كما أخبر هو عن نفسه، وكما قال رسوله. ولا يجوز صرف شىء من هذه الأسماء والصفات عن ظواهرها أو تأويلها تأويلاً مجازيًا؛ لأن ظاهرها مراد.

وهذا هو مذهب السلف كما فهمه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. وقد جوز ابن تيمية أن يشار لله بالأصابع، وأنه فوق العرش كما جاء فى التنزيل: «ليس فى كتاب الله، ولا فى سنة رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من سلف الأمة، ولا من الصحابة والتابعين، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك، لا نصًا ولا ظاهرًا. ولم يقل أحد منهم: إن الله ليس فى السماء، ولا أنه ليس على العرش، ولا أنه فى كل مكان... ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها»(٢).

• المذهب الثالث:

وهكذا يفارق الإمامان المذهبين الأولين: مذهب الصرف والتأويل، ومذهب التشبيه والتمثيل، ويتمسكان بالمذهب الثالث الذى أسنداه إلى السلف. وهو وصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله بلا تأويل ولا تمثيل. فنفيا التأويل لأنه يؤدى فى نظرهما إلى التعطيل. وتوصلا من هذا إلى إنكار المجاز لأنه يلزم منه التعطيل.

هذا هو السبب الوحيد الوجيه من بين أسباب منع المجاز التى كنا قد رصدناها من قبل وناقشناها. وأذكر القارئ الكريم أننا حين وصفنا هذا السبب فى مطلع

---

(١) التدمرية (٢٨).

(٢) الحموية الكبرى (٤١٩) وما بعدها.

الحديث عنه بأنه «وجيـه» كنا قد استدركنا فقلنـا: ولكن. وذلك لأن لنا كلامًا فى هذا السبب الوجيه من ثلاث جهات:

الأولى: هل هو -حقًا- مذهب السلف الذى لم يعرف له مـخالف من السلف أنفسهم؟!

الثانية: هل تأويل بعض أسماء الله وصفاته يؤدى فعلاً إلى التعطيل المحظور؟

الثالثة: إذا صح التأويل المجازى (المجاز) يؤدى فعلاً إلى التعطيل فهل يكفى هذا السبب أن يكون مانعًا للمجاز مطلقًا فى اللغة وفى كل القرآن؟

هذا ما سنوجز القول فيه الآن:

• هل هو حقًا مذهب السلف؟:

كلام الإمام ابن تيمية صـريح فى أن مذهب السلف هو إبقاء تلك الألفاظ على ظواهرها بلا تعطيل ولا تمثيل. وأن ظواهرها مـرادة وفيما قدمنـاه آنفًا ذكرنا بعض نصوص ابن تيميـة التى ذهب فيها هذا المذهب. كما ذكرنا نصـًا لتلميذه ابن القيم صريحًا فى نسبة هذا القول إلى السلف.

وفيما كتبناه قبلا فى القسم الثانى (المانعون) أكثرنا من أقوال الإمام ابن تيمية فى بيان مـذهب السلف عنده. وحاصل ما يريده ابن تيـمية إثبـاته أن مذهب السلف وسط بين مـذهبى التعطيل والتـمثـيل لأن المعطلين - فى نظره - يعطلون حـقائق الألفاظ أو الذات الموصوفة حين يؤولون الصفات والأسماء تأويلاً مجازيًا[1].

ولأن الممثلـين حين يبقون الألفـاظ الصفـاتية على ظواهرها دون أى احـتراس يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما يشبهون ذاته بذواتهم.

أما مذهب السلف فإن مغايرته لمذهب المـعطلين واضحة جلية فالمؤول يقول فى «يد الله» ليس لله يد أو عـضـو هو جارحـة. وإنما المراد من «اليـد» هنا القـدرة، وأحيانًا النعمة.

(١) ينظر: ابن تيمية للإمام أبى زهرة (٢٦٨).

أما السلفى فيقـول: إن لله يدا كما وصف هو بها بنفسه ولكن لا نعلم كيـفيتها ولا حقيقتها مع الاعتقاد بـأنها ليست كأيدينا. وهكذا سائر الأسماء والصفات من هذا القبيل.

أما مغايرة مذهب السلف لأهل التمثيل فهى أن مذهب التمثيل يثبت لله يداً هى عضو وجارحة كأيدينـا، واستـواء عـلى الـعرش مثل استـوائنـا، ونـزولاً كنزولنا ذا حركة وانتقال[1].

فالسلفى محترس. أما الممثل فغير محترس.

هذا مؤدى كلام الإمام ابن تيمية. بل هو اعتقاده فى مذهب السلف وننتقل الآن إلى الخطوة الثانية، وهى:

• هل هذا القول لم يعرف له مخالف؟:

وقبل أن نجـيب يحسن بنا أن نبين مـا المراد من قولنا «مخـالف»؟ إننا نريد منه معنيين:

أحدهما: هل نسبة هذا المذهب إلى الـسلف مسلمة لابن تيميـة أم أن بعضًا من العلماء ذهب فى بيان مذهب السلف مذهبا آخر غير ما أثبته ابن تيمية؟

والثانى: هل السلف كلهم مجمعون على إبقاء جـميع ألفاظ الأسماء والصفات من هذا القبـيل على ظاهرها مع الاحتـراس أم أن منهم من أولها تأويلاً مـجازيًا. وهـل هـذا معـمول به فـى جـميـع الصفات أم أن السلف أولوا بعض الصـفات، ولم يؤولوا بعضها الآخر؟

• مخالفة الإمام ابن تيمية فى تحديد مذهب السلف:

إن الواقع الذى لا ريب فيه أن تحديد ابن تيمية لمذهب السلف على النحو الذى بيناه قـد عـرف له مـخالف قـبل الإمـام ابن تيمية، وبعد الإمام ابن تيـمية. وليس ما ذهب إليه الإمـام ابن تيمية هو القـول المجمع عليه بين علمـاء الأمة فى تحديد مذهب السلف رضى الله عنهم فى الأسماء والصفات الإلهية.

---

(١) انظر تفصيلا أكثر فى: تبين كذب المفترى فيما نسب لأبى الحسن الأشعرى (١٤٨- ١٤٩) مصدر سابق.

ومن الذين ذهبوا إلى غير ما ذهب إليه من علماء الأمة قبل الإمام ابن تيمية إمامان جليلان:

أحدهما: الإمام أبو حامد الغزالى الشافعى.

وثانيهما: الإمام أبو الفرج جمال الدين بن الجوزى الحنبلى.

أما الإمام الغزالى فيذهب إلى أن السلف فسروا الآيات والأحاديث المتشابهة تفسيرًا معنويًا وليس جسميًا ولا عضويًا. وأنهم لم يفسروا الفوقية بالجهة أو ما فى معناها بل فسروا بفوقية الرتبة. وأن اليد ليست بالنسبة لله يدًا أو عضوًا، بل هى كما يقال وضع الأمير يده على المدينة. والنزول - عند السلف - نزول معنوى لا حسى[1].

وهذا - كما ترى - مخالف كل المخالفة لما قرره الإمام ابن تيمية فى تحديد مذهب السلف. ونصوص الإمام الغزالى تقدم لنا ذكرها ونقتبس منها هنا ما يؤكد هذا القول:

«ومثال آخر: إذا سمع لفظ الفوق فى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨] فليعلم أن الفوق اسم مشترك لمعنيين:

أحدهما: نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل.. وقد يطلق على فوقية الرتبة.. وبهذا المعنى يقال: الخليفة فوق السلطان. والسلطان فوق الوزير.. فيعتقد المؤمن أن الأول غير مراد وأنه على الله تعالى محال...»[2].

وهكذا ينجو الإمام الغزالى فى بيان مذهب السلف الذين قرر أنهم كانوا يفهمون من ألفاظ: اليد والنزول والفوق وغيرها مما ماثلها كانوا يفهمون منها حقائق معنوية لا حسية. ويقول فى مقدمة كلامه لبيان مذهب السلف:

(١) انظر: ابن تيمية للإمام أبى زهرة (٢٩٠).

(٢) إلجام العوام (٧).

«حقيقة مذهب السلف، وهو الحق عندنا» ثم يأخذ فى بيان المعانى التى أجملنا تصويرها.

ومما هو جدير بالتسجيل هنا أن الإمام ابن تيمية اطلع على كتاب الإمام الغزالى «إلجام العوام عن علم الكلام» وأثنى عليه ثناء حميدًا. وقرر أن الغزالى ارتضى فيه مذهب السلف ورجع عن مناهج الفلاسفة والمتكلمين[1].

وهذا اعترافا من الإمام ابن تيمية نفسه بصحة ما قرره الإمام الغزالى رضى الله عنهما.

• ابن الجوزى ومذهب السلف:

أما ابن الجوزى فإنه يتفق مع الإمام الغزالى فى تقرير مذهب السلف ويخالف ما ارتآه الإمام ابن تيمية ومن سبقه من علماء الحنابلة مثل عبد الله بن حامد، وهو من منكرى المجاز فى القرآن كما تقدم، وصاحبه القاضى أبو يعلى، وأبى الحسن ابن الزاغونى. وقد شن عليهم حملة عنيفة تقدم ذكرها فى القسم الثانى من هذه الدراسة. ونقتبس الآن من أقواله ما يوضح المراد.

يقول فى حملته على الثلاثة المذكورين:

«رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس.. فأثبتوا لله صورة ووجهًا زائدًا على الذات. وعينين وفمًا ولهوات وأضراسًا وأضواء لوجهه، ويدين وأصابع وكفا وخنصرًا وإبهامًا وصدرًا وفخذا ورجلين. وقالوا: ما سمعنا بالرأس؟ وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة، ولا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من العقل.. ثم لما قالوا: إنها صفات قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة، مثل: يد على قدرة ونعمة، ولا مجىء وإتيان على معنى بر ولطف، ولا ساق على شدة. بل قالوا: نحملها على ظواهرها. والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين، والشىء إنما يحمل على حقيقته إن أمكن. فإن صرف صارف حمل على المجاز. ثم يتحرجون من التشبيه.

---

(١) انظر ابن تيمية للإمام أبى زهرة (٢٩١).

ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون نحن أهل السنة، وكلامهم صريح فى التشبيه. .»[1] فهذا الكلام صريح فى مخالفة ما ذهب إليه ابن تيمية وإن كان نقضًا لمن قال بمثل قوله من قبله.

ويرى ابن الجوزى أن الحمل على الظاهر فى هذه الصفات مؤد إلى التشبيه والتجسيم وإن تبرأ منه من قال بالحمل على الظاهر فهو لازم قولهم، وفى هذا يقول: «فظاهر القدم الجارحة، ومن قال: استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه مجرى الحسيات»[2].

ثم يواجه هؤلاء وهم من أتباع الإمام أحمد بن حنبل فيقول لهم: «فلا تدخلوا فى مذهب هذا الرجل السلفى الصالح ما ليس منه»[3].

إن معنى هذا الكلام الذى ذكره ابن الجوزى. ومعنى كلام أبى حامد الغزالى صريحان فى أن مذهب السلف عندهما غير مذهب السلف عند الإمام ابن تيمية. وهنا نصل إلى الإجابة على الفقرة الأولى من السؤال المتقدم فنقول: إن ما قرره الإمام ابن تيمية من حقيقة مذهب السلف قد عرف له مخالف من قبله. فهو منازع فيه وليس مجمعًا عليه بين علماء الأمة رضى الله عنهم.

سعد الدين التفتازانى

أما من خالف ما قرره ابن تيمية من بعده، مقتديًا بالإمام الغزالى فى تحديد مذهب السلف، فهو سعد الدين التفتازانى الذى يقول:

«ومنها ما ورد به ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية، مثل الاستواء فى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] واليد فى قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] والعين فى قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]. . فعن الشيخ أن كلاً منها صفة زائدة. وعلى الجمهور، وهو أحد قولى الشيخ، أنها مجازات. فالاستواء مجاز عن الاستيلاء، وتصوير

(١، ٢، ٣) ابن تيمية: مرجع سابق.

لعظمة الله تعالى: واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر.. وفى كلام المحققين من علماء البيان: إن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء.. ونحو ذلك إنما هو لنفى التشبيه والتجسيم بسرعة، وإلا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بإبرازها فى الصورة الحية»[1].

هذا كلام السعد ذاهبًا فيه مذهب الغزالى رضى الله عنه، جاعلاً للشرع ظاهرًا كظاهر اللغة. فالمجاز الواضح الدلالة على معناه ليس فيه حمل على خلاف الظاهر ولا صرف ولا تأويل. وهذا معنى جديد للظاهر لم يعرف إلا من كلام أبى حامد الغزالى الذى ردده السعد من بعده ولكن ابن تيمية محجوج بكلام الغزالى وابن الجوزى لتقدمهما عليه بخلاف كلام السعد. هذا هو النوع الأول من مخالفة ما قرره الإمام ابن تيمية فى تحديد مذهب السلف.

• النوع الثانى من المخالفة:

أما الثانى فقد تقدم فى القسم الثانى عند الحديث عن الإمام ابن تيمية أنه قرر فى مواضع كثيرة من مصنفاته أن السلف مجمعون على تأويل صفتى القرب والمعية الواردتين فى القرآن الكريم موصوفًا بهما الله سبحانه فالقرب قرب علم وإحاطة. والمعية نوعان: معية علم بالنسبة لجميع الخلق، ومعية نصر وتأييد بالنسبة لأولياء الله وأحبائه المتقين.

وإذا أخذنا القدر المشترك بين ما قرره الإمام ابن تيمية من عدم التأويل ثم التأويل فى صفتى القرب والمعية، ومعان أخرى سبق الحديث عنها فى هذه الدراسة. وبين ما ذكره الإمام الغزالى وثناء الإمام ابن تيمية عليه، وما ذكره الإمام ابن الجوزى. إذا أخذنا القدر المشترك بين هذه الأمور جميعًا فإننا نقول فى كثير من الثقة والاطمئنان أن مذهب السلف رضى الله تعالى عنهم كان: **«الغالب عليه عدم التأويل.. ولهم تأويلات فى بعض المواضع وهم لم يرفضوا التأويل جملة وتفصيلاً».**

(١) شرح المقاصد (٣/ ٢٠٠).

وهذا خلاف ما قرره الإمـام ابن تيمية فى أكثر كلامـه، والذى جزم فيه بإبطال التأويل المجازى قولاً واحداً. وإن لم يلتـزم هذا فى كل ما صدر عنه. وننتقل الآن إلى الجهة الثانية:

• هل التأويل المجازى يؤدى إلى التعطيل؟!:

يحمل التعطيل الذى لهج به الإمامان ابن تيمية وابن القيم على معنيين:

أحدهما: تعطيل الذات عن الصفات الموصوفة بها.

والآخر: تعطيل حـقائق الألفاظ بـصرفهـا عن ظواهرها. وأيًا كان المعنـى فهل صحيح أن التأويل المجـازى يؤدى إلى التعطيل؟ لنأخذ مثالاً واحـد ونجربه. فاليد مثلاً ما المراد منها؟ هل المراد منها العضو أم القوة الكامنة فيه؟

لاشك أن «اليد» إنما تكون «يداً» مثـمرة باعتبارها مكانًا ومحـلاً للقوة والقدرة؛ فإذا سلبت عنها القوة صـارت كأنها غير موجودة؛ لأن القوة بالنسـبة لليد كالروح بالنسبة للجـسد إذا فارقته مات الجـسد. وكذلك اليد إذا سلبت قوتهـا بشلل مثلا فإنها تكون حينئذ عاطلة أو معطلة أو ميتة موتًا نسبيًا.

هذا الفهم لا أظن أن أحـداً يخالفنا فيه. وإذا تقـرر هذا فإن من يؤول «يد الله» بأنها قـدرة الله فإن هذا التـأويل لا تعطيل فيه، لا للذات مـن الصفات الموصـوفة بها. ولا للألفاظ من مـعانيها، لأن إثبات القدرة هو المـقصود من «اليـد» واليـد بلا قـدرة هى «اليد المعطلة» أو العـاطلة وعلى هذا فإن قـول الإمامين أن التـأويل المجازى يؤدى إلى التعطيل قول غير مسلم.

وقد سبـقهما الإمـام الغزالى فقرر أن المراد باليـد فى جانب الله هو المراد من قول العرب: صارت المدينة فى يد الأمير، يـقولون ذلك ولو كان الأمير مقطوع اليدين؟

هذا. وتأويل «اليد» بالنعمة مما أقر به تلميذ الإمام ابن تيمية (ابن القيم) كما أقر هو بتأويلات مماثلة؟. واللغة العربية النازل بهـا القرآن هى الفيصل فى هذا. وقول

العرب: «لفلان علىَّ يد» المراد منه النعمة التى تعطى باليد، وهذا هو المجاز، ولا معنى هنا لإرادة المعنى العضوى لليد. ويد البخيل بالنسبة للعفاة وطالبى الحاجات يد معطلة.

ونصل للإجابة على السؤال فنقول: إن التأويل المجازى لا يؤدى إلى التعطيل سواء أريد من التعطيل: تعطيل الذات من الصفات أو تعطيل الألفاظ من المعانى.

وإذا غضضنا الطرف عن كل ما تقدم. وسلمنا بأن ما ذكره الإمام ابن تيمية هو مذهب السلف ولم يعرف له مخالف، وسلمنا بأن التأويل المجازى يؤدى إلى التعطيل. فإنه لا يؤدى إلى إبطال المجاز مطلقًا من كل القيود، كما سيأتى من الإجابة على السؤال الآتى:

● هل التعطيل كاف لإنكار المجاز كله:

منكرو المجاز - كما تقدم - فريقان: فريق قال بإنكاره فى اللغة بعامة وفريق قال بإنكاره فى القرآن دون اللغة. وقد ردت أسباب المنع إلا سبب التعطيل الوجيه. وإذا سلمنا جدلا بوقوع التعطيل فلن نسلم بأنه سبب يلزم منه إنكار المجاز كله فى اللغة وفى كل القرآن. وبيان ذلك فى إيجاز:

● الضرورات تقدر بقدرها:

هذا السبب - التعطيل - حين نسلم به لمدعيه فإنه لا يترتب عليه منع المجاز إلا فى شعبة واحدة من ثلاث شعب هى مجال لإعمال المجاز فيها، وهى:

- شعبة اللغة بعامة شعرها ونثرها.
- شعبة القرآن التى تخلو من الحديث عن الأسماء والصفات الإلهية.
- شعبة القرآن التى تتحدث عن الأسماء والصفات.

فالشعبتان الأولى والثانية لا يملك منكرو المجاز سببًا واحدًا وجيهًا يمنعون به المجاز منهما.

أما الشعبة الثالثة، وهى آيات الصفات والأسماء الإلهية فإننا نسلم - جدلاً - أن التأويل المجازى (المجاز) يؤدى إلى التعطيل فيها فلتبق هى بمنأى عن المجاز لوجود علة المنع فيها. والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا.

فما وجدت فيه العلة منعنا المجاز فيه، وما انعدمت فيه العلة أعملنا المجاز فيه؛ لأن الضرورات تقدر بقدرها. فتعمل فى محلها لا تتعداه.

فالمجاز لا حظر ولا خطر من وقوعه فى اللغة. ولا حظر ولا خطر من وقوعه فى القرآن الكريم إلا الآيات التى تتحدث عن الأسماء والصفات، بل الكلمات نفسها المستعملة فى الأسماء والصفات، وليس كل القرآن أسماء وصفات. فلنحظره فى كلمات الأسماء والصفات؛ لأن تأويلها مجازيًّا يؤدى إلى التعطيل، ولنطلق سراح المجاز فيما لا يؤدى فيه التأويل إلى تعطيل فى أساليب اللغة كلها. وفى سائر آيات الكتاب إلا ما كان منه اسما من أسماء الله الحسنى، أو صفة من صفاته القدسية. وهذا هو الحق الذى يجب أن يصار إليه، لوجاهة السبب المفضى إليه، ونبل الغاية الداعية إليه. ولو أن منكرى المجاز بعامة، والإمامين ابن تيمية وابن القيم بخاصة، نحوا هذا المنحى لكان ذلك أقرب للصواب وأمثل للاعتقاد، ولما اختلف معهم أحد. ولكنهم أسرفوا فى المنع والإنكار، فطاشت سهامهم، ووئدت أدلتهم، وخمدت نيرانهم إلا من شعاع خافت لو هلت عليه نسمة من هواء أطفأته وهو ما عرف عندهم بالتعطيل.

وإذا كان هذا التعطيل ملحوظا فى مثل «يد الله» فأين هو فى مثل ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢].

وأين هو فى مثل: ﴿جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤].

وأين هو فى مثل: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

وأين هو فى مثل: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤].

وأين هو فى مثل: ﴿يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المائدة: ٣٣].

وأين هو فى مثل: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤].

وأين هو فى مثل قول العرب: «شابت لمة الليل، وقامت الحرب على ساق، وجناح السفر، ومتن الطريق، وأكل الدهر عليهم وشرب، وشالت نعامتهم وأيادى سبأ؟!».

هذا هو السبب الوحيد الوجيه من بين أسباب إنكار المجاز، أنه - على وجاهته - لم يسلم من النقد، وإذا تجاوزناه، وسلمنا بصحته فلن يترتب عليه منع المجاز إلا فى ألفاظ محصورة من القرآن الكريم. أما اللغة كلها، وأما عدا تلك الألفاظ من القرآن، فما كان منطبقًا عليه حد المجاز فهو مجاز، لا حظر فيه ولا خطر. لا من العقل ولا من الواقع، ولا من الدين. وعلماء الأمة الذين أعملوا المجاز فى الأسماء والصفات ما أرادوا إلا تنزيه الله تعالى. والذين أبقوها على ظاهرها ما أرادوا إلا تنزيه الله تعالى فالغاية واحدة. والطريق إليها مختلف، وأيسر الطريقين ما خلا من العقبات والمانعون من التأويل إنما فروا من «شبهة التعطيل». والمؤولون إنما فروا من شبهة التجسيم والتشبيه والتمثيل. وكلهم مجتهدون، والمجتهد إن أخطأ - مع حسن النية - فله أجر، وإن أصاب فله أجران وما الله بظلام للعبيد.

هذا، وقد بقى لنا فى هذه الرحلة الطويلة الشاقة خطوتان:

إحداهما: كلمة أخيرة فى الإنكار والمنكرين.

والثانية: «الرأى أو القرار والحكم» الذى من أجله وضعنا هذه الدراسة. وقطعنا هذه الرحلة بكل أشواطها.

• الكلمة الأخيرة فى الإنكار والمنكرين:

تبين لنا من خلال الدراسة التى قدمناها أن الإنكار ضربان: ضرب متعلق بإنكار المجاز فى اللغة، وضرب متعلق بإنكار المجاز فى القرآن.

وإنكار المجاز فى اللغة لم تعرف نسبته قبل الإمام ابن تيمية إلا لأبى إسحق الإسفرائينى، وأن أبا إسحاق استند إلى سبب واحد مشهور وآخر غير مشهور.

فالمشهور هو أن فى المجاز إخلالا بالفهم، وقد رد هذا السبب بأن الإخلال المزعوم مرفوع بوجود القرينة. وحتى لو سلمنا بهذا الإخلال فإنه لا يكفى فى إنكار المجاز لوجوده فى المشترك ولم يقل أحد بإنكار المشترك. والمجاز أوضح

دلالة على معناه من المشترك لأن المجاز فيه دلالة على أمرين مرجحًا أحدهما (المعنى المجازى) على الآخر (المعنى الحقيقى) والمشترك فيه دلالة على أمرين لا ترجيح لأحدها على الآخر إلا بمعونة القرائن، وقرينة المجاز أوضح من قرائن المشترك؛ لأن المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل[1].

واختلاف العلماء فى المراد بالقرء فى قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] غير اختلافهم فى المراد من «ميتا» فى قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا ..﴾ [الأنعام: ١٢٢].

فلو كان الإخلال يصلح للإنكار لكان المشترك أولى به من المجاز؟

أما السبب غير المشهور فهو قول أبى إسحق: أن المجاز يستلزم تقديم الحقيقة ولا تقديم ولا تأخير فى لغة العرب.

وقد رد السيوطى هذا بأن التاريخ مجهول[2] اى أن كلام أبى إسحق لا يكون وجيهًا إلا إذا علم التاريخ والتاريخ مجهول فلا يصح الاستدلال بما ذكر ومع ضعف ما استند إليه أبو إسحق - هنا - فقد شكك العلماء كما تقدم فى نسبة الإنكار إليه. ويضاف إلى هذا النصوص التى ذكرها إمام الحرمين وابن القيم التى فيها اعتراف صريح من أبى إسحق بالمجاز. ومؤدى هذا أن إنكار المجار فى اللغة المنسوب إلى أبى إسحق منقوض باطل، أو منقوض ضعيف[3].

أما إنكار المجار فى القرآن، وهو الضرب الثانى من ضربى الإنكار فقد نسب أول ما نسب إلى داود الظاهرى وابنه ولهما فى إنكاره سببان:

أحدهما ما روى عن أبى إسحاق، - ولعله أخذه منهما - وهو الإخلال بالفهم مع عدم القرينة، والتطويل بلا فائدة مع القرينة[4] ثم إطلاق الوصف على الله بما لا يجوز.

---

(١) ينظر التلويح على التوضيح (١/ ٥٩) وحاشية السعد على شرح العضد (١/ ١٢٨) وما بعدها، وحاشية السيد الشريف عليه نفس الموضع.

(٢) أهملنا الإشارة إلى أبى على الفارسى لأن له أقوالا فى إثبات المجاز ولم يحفظ عنه لفظ واحد فى إنكاره.

(٣، ٤) لم يذكر العلماء أن أبا إسحق احتج بهذا الشق الثانى بل اقتصر على الإخلال مع عدم القرينة.

وقد رد العلماء هذه الأوهام وبينوا خلو المجاز من الإخلال بالفهم، وأثبتوا فائدة المجاز مع القرينة. وبينوا جهة منع إطلاق الوصف «متجوز» على الله؛ لأنه لم يرد الإذن به وليس لخلو القرآن من المجاز والحق يقال: إن داود وابنه هما الوحيدان من بين منكرى المجاز فى القرآن لم يذكر عنهما رجوع عن مذهبهما. أما غيرهما فما رأينا واحدًا منهم نسب إليه الإنكار إلا ووجدنا له رجوعًا عنه بتأويلات مجازية أو اعتراف بالمجاز بلفظه ومعناه. أو نسب إليه الإنكار مجردًا من القول والدليل وفى مقدمتهم الإمام أحمد بن حنبل، وأبو مسلم الأصفهانى، بل والإمام أحمد بن تيمية والإمام ابن القيم الجوزية. وقد تقدم مفصلاً وموثقًا فى غضون هذه الدراسة.

والباقون من المنكرين وهم: أبو الحسن الجزرى، وأبو عبد الله بن حامد وأبو الفضل التميمى من الحنابلة، وابن القاص من الشافعية. ومنذر بن سعيد. فإن هؤلاء ليس لدينا نصوص صريحة صدرت عنهم فى إنكار المجاز فى القرآن. ويبدو أنهم مقلدون لغيرهم مستندون إلى الأسباب التى استندوا إليها وقد ظهر فسادها.

أما ابن خويز منداد فضعف ما روى عنه مسقط له من عدة المنكرين وقد كفانا مؤنة الرد عليه ابن حزم من قبل[1].

● **فما الذى بقى إذن من الإنكار والمنكرين؟:**

وما الذى بقى من أسباب الإنكار ولم يبن فساده وبطلانه؟

إن إنكار المجاز فى اللغة قبل ابن تيمية لم ينسب إلا إلى رجل واحد مع ضعف مستنده وضعف النسبة إليه.

وإنكار المجاز فى القرآن لم يصح فيه دليل واحد منذ قال به داود بن على الظاهرى إلى أن قيل ما يمكن أن يقال فيه على يدى الإمامين ابن تيمية وابن القيم. وقد خالفا قوليهما فخرجا آيات كثيرة من القرآن الكريم تخريجًا مجازيًا واضحًا، وصرحا بالمجاز لفظًا ومعنى فى حر كلامهما، واستندا إليه فى الدفاع عن صحة العقيدة ونفى الريب عنها.

---

(١) انظر هذه الدراسة مبحث ابن حزم الظاهرى الجزء الأول.

وكذلك فإن ابن القيم قد أجرى الاستعارة فى قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] ووصفها بالحسن[1].

أما السبب الوجيه الوحيد الذى ذكروه فى منع المجاز فى القرآن فهو قابل للرد كما تقدم. ومع التسليم به فلن يترتب عليه منع المجاز لا فى اللغة، ولا فى كل القرآن. اللهم إلا فى ألفاظ معدودات من القرآن الكريم، وهى التى فيها اسم أو صفة من أسماء الله تعالى وصفاته القدسية. وبهذا يتضح أن ظاهرة إنكار المجاز فى اللغة وفى القرآن العظيم لم يصح فيها دليل قط، لا من النقل ولا من العقل ولا من الواقع والمشاهدة والحس. رغم شهرتها وكثرة اللهج بها ويطيب لنا الآن معتمدين كل كلمة قلناها فى هذه الدراسة من أول حرف فيها إلى آخر حرف، ونحن نستعد لحط الرحال بعد هذه الرحلة الطويلة الشاقة، محتسبين ما قدمناه فيها، وما لقيناه من جهد وعناء طوال ثلاث سنين أو تزيد بارئين من كل هوى ذميم، وتعصب ممقوت، قاصدين وجه الله الكريم بهذا العمل الماثل بين يدى القارئ الكريم الذى نرجو له القبول عند الله وعند المسلمين. بعد هذا كله يطيب لنا أن نقول الكلمة الأخيرة فى هذه القضية الحساسة: قضية المجاز بين الإجازة والمنع، أو الإثبات أو الإنكار. والكلمة الأخيرة هى الرأى أو القرار والحكم الذى مهدت له كل كلمة قد سبقت فى هذه الدراسة، نصوغها فى إيجاز شديد على النحو الآتى:

الرأى أو القرار والحكم

إن ظاهرة إنكار المجاز فى اللغة وفى القرآن العظيم إنما هى مجرد شبهة كتبت لها الشهرة ولكن لم يكتب لها النجاح

المؤلف

عبد العظيم بن إبراهيم بن محمد المطعنى

القاهرة – الظاهر

فى صبيحة الإثنين ٥ من شهر ربيع الأول ١٤٠٦هـ

الموافق ١٨ من نوفمبر ١٩٨٥م.

والحمد لله فى الأولى والآخرة.

---

(١) زاد المعاد (٣/ ١٧٤).



عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه

بين

الإنكار والإقرار

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

فى أواخر ربيع الثانى ١٤١٥هـ تلقيت دعوة كـريمة من صاحب المعالى الأستاذ الدكتـو راشد الراجح مدير جامـعة أم القرى ورئيس النادى الثقـافى بمكة المكرمة، للاشتـراك فى ندوة علمية تعـقد بالنادى مـساء الإثنين ٥ جمـادى الأول من العام نفسه وموضوعها.

• المجاز فى القرآن الكريم بين القبول والرفض:

ودُعى للاشتراك فيها أساتذة فضلاء من كلية اللغة العربية وكلية الدعوة وأصول الدين بالجامـعة، وحضرها نخـبة من أساتذة الجامـعة وطلابها، ومن الإعلامـيين وغيرهم وفى مقدمتهم معالى مدير الجامعة ورئيس النادى.

وقد تضمنت مشاركتى فى الندوة الحديث عن مراحل منع المجاز مطلقًا فى اللغة وفى القرآن الكريم، وأسـباب المنع فيـهما، وعن المانعيـن فى كل مرحلة وهم قلة تعد على أصابع اليدين ثم ردود مجوزى المجـاز مطلقًا، وهم جمهور علماء الأمة فى فروع المعرفة المختلفة، على شبهـات مانعى المجاز، وتبرئة ساحة المجاز من كل المآخذ والطعون التى وُجِّهتْ إليه.

وتلوت على الحاضـرين نصوصًا مـوثقة للإمامين الجليلين: شـيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه العلامة ابن القيم الجـوزية تثبت تلك النصوص المنقولة عنهما أنهما يقران بالمجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم بالإضافـة إلى ما اشتُهِرَ عنهما من إنكار المجاز مطلقًا؛ فقد أنكره كل منهما.

الأول فى كتابه «الإيمان» والثانى فى كتابه «الصواعق» أما فى مؤلفاتهما الأخرى فلم يريا فيه حرجًا، وطبقاه على كثير من النصوص المقدسة إما تأويلاً مجازيًا واضحًا - مع ترك التسمية - وإما تصريحًا بالمجاز فيها.

كما أنهما نقلا كثيرًا من التأويلات المجازية فى آيات القرآن عن بعض السلف وغيرهم، ثم ارتضياها فكانت مذهبًا لهما كما كانت مذهبًا للذين نقلاها عنهم من علماء الأمة.

والإمام ابن تيمية - خاصة - وهو من هو علمًا وفقهًا اتخذ من المجاز درعًا للدفاع عن الأئمة الأعلام من مؤسسى المذاهب الفقهية لأهل السنة والجماعة وكبار علماء المذاهب من اتباعهم رضى الله عنهم أجمعين.. كان هذا من الجديد الذى أسفرت عنه الندوة، وبعد الفراغ طلب منى كثير من الأساتذة الفضلاء وأهل العلم الذين شهدوا الندوة المنسوبة توفية ما نُسب إلى الإمامين الجليلين حقه من العناية والتوضيح، وبخاصة النصوص المنسوبة إليهما فى تجويز المجاز وهل هما متناقضان حيث أنكرا المجاز مرة، وأقرا به مرات؟!

ومن أجل هذه الرغبات الملحة حررت هذه الصفحات جامعًا بين الإيجاز غير المخل، والإسهاب غير الممل وقد رأيت أن من تمام الفائدة أن نضم إلى الحديث عن الإمامين الجليلين الحديث عن رسالة «منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعجاز» للشيخ محمد الأمين الشنقيطى التى كتبها فى القرن الماضى: الرابع عشر الهجرى، وذهب فيها إلى منع المجاز مطلقًا.

وها نحن نضع بين يدى القراء الكرام هذه العجالة من البحث العلمى الدقيق راجين من الله أن يبارك ما فيها من صواب، ويعفو عما فيها من قصور - إن كان - وكل ما أرجوه من القارئ الكريم ينظر فيها بعين الإنصاف والحيدة وعلى الله قصد السبيل.

عبد العظيم إبراهيم المطعنى
مكة المكرمة فى ٢٤/٥/١٤١٥هـ
الموافق ٢٩/١٠/١٩٩٤م

من أقوال الأئمة عن المجاز

«ولو كان المجاز كذبًا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسدًا؛ لأنَّا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت التمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر».

ابن قتيبة

«ومن قدح في المجاز، وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطًا عظيمًا، وتهدَّف لما لا يخفى.. كيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدُّها. وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية، يأتيهم منها فيسرق منهم دينهم وهم لا يشعرون؟ ويلقيهم في الضلالة من حيث يظنون أنهم مهتدون».

عبد القاهر الجرجاني

«ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن».

بدر الدين الزركشي

الفصل الأول:

الإمام ابن تيمية

حين يذكـر الإمام ابن تيميـة بين منكرى المجاز فإنه يمـثل فى هذا المقام قطب الدائرة؛ لأن من أنكر المجاز قبله لم يتحمسوا للإنكار حماسته، ولم يثوروا ثورته، ولم ينزحوا نزحه، ولم يقبلوا وجوه القول تقليبه، ولم يكن بين أيديهم من دواعى الإنكار ما كان بين يديه.

فقـد أدار الإمام ابن تيـمية - رحـمه الله - المعركـة من جديد بسـلاح جديد، واستأنف البحث من حيث لم يدر سابقوه، ولم يعتمد الإمام فى إنكار المجاز على الأسباب التى اعتمد عليها سابقوه بل اجـتهد ما وسعه الاجتهاد فى التترس بدروع أخرى، وأخذ يرمى من ورائها سهامه.

وقد أعـانه على ذلك اطلاع اتسعت آفـاقه، وعقل احـتد ذكـاؤه، وقدرة على الجدل والنظر لم تتجـمع آلاتها فى رجل كما تجمـعت فيه، إلى سبب آخر نعـتبره نحن - كما اعـتبره غيرنـا - سبب الأسباب وراء تلك الحملة الضـارية التى شنها الإمام ابن تيمية على المجاز ومجوزيه.

ذلك السـبب هو دخول المجـاز - قـبله وفى عصـره - فى مـباحث العـقيـدة والتوحيـد، وتعلقه بصفات البـارى عز وجل وأن فريقًا من علمـاء الكلام أوسعوا دائرة التأويل فـى النصوص المقدسـة من غير ضـرورة. وادعوا أن لألفـاظ القرآن الحكيم ظاهرًا وباطنًا يخالف كل مـنهما الآخر، وتعـسفوا فى التأويل - كـما قال الإمام عبد القـاهر الجرجانى من قبل - وذكر صورًا كثيـرة لفوضاهم فى التأويل، وعبثهم فى استنباط المعانى، مما لا يؤيده نقل ولا يسلم به عقل ولا يقر به ذوق.

ودخول المجاز فى هذا المجال الخطيـر - مجال العقيدة والتوحـيد - بعد أن كان قضيـة بلاغية نقدية، ولغوية جـمالية، هو الذى أسعر نـار الثورة على المجاز عند الإمام؛ لأنه رأى فى مثل تأويل «يد الله» بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفات الله.

وليت الأمر وقف عند هذا الحد، ولكن بعض الخلف المتوسعين فى التأويل رموا السلف - فيما حكاه الإمام ابن القيم الجوزية - بعدم الفهم، حيث رأوا أن مذهب السلف هو مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها، واعتقدوا أن السلف بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلا أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨][1].

وهذا بلا نزاع تطاول على علماء السلف الأبرار، وطعن للأمة فى واحدٍ من أخطر مقاتلها، فلمذهب السلف وزنه وتقديره وهم من أهل القرون الأولى التى وصفها الصادق المصدوق ﷺ - بالخيرية -.

هذه العوامل هى التى دعت شيخ الإسلام ابن تيمية لإنكار المجاز، وبشدة لم يعرف لها من قبله مثيل.

● موطن إنكار المجاز عند شيخ الإسلام:

وعلى كثرة ما كتب الإمام ابن تيمية فإننا نراه تصدى لإنكار المجاز - بتوسع - فى كتابه الموسوم بـ«الإيمان» وكان السبب المباشر لهذا الإنكار هو إبطال مذهب المرجئة والجهمية والكرامية فى تحقيق معنى الإيمان.

وكان هؤلاء يقولون: إن الأعمال الصالحة لا تدخل فى حقيقة الإيمان، بل الإيمان هو الاعتقاد وأما الأعمال الصالحة فإطلاق الإيمان عليها من باب المجاز[2].

ولا سبيل الآن لذكر كل ما قاله الإمام فى إنكار المجاز، لذلك نكتفى بذكر الدعائم التى بنى عليها الإنكار وأفاض فى بيانها ما أفاض. تلك الدعائم هى:

١- إن سلف الأمة لم يقولوا به، ولم يقسموا الكلام صراحة إلى حقيقة ومجاز إلا عبارة وردت عن الإمام أحمد إمام المذهب الحنبلى قال فيها «هذا من مجاز اللغة» توجيها لما ورد فى القرآن من «إنَّا ونحن» حديثًا عن نفسه، وقد فسرها الإمام ابن تيمية تفسيراً يُبعِدها عن المجاز.

---

(١) الصواعق المرسلة: (٨). (٢) الإيمان: (٨٣) وما بعدها.

٢- إنكار أن يكون للغة وضع أول تفرع عنه المجاز باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولاً كما يقول المجازيون.

٣- إنكار التجريد والإطلاق فى التراكيب اللغوية، بل هى دائمًا مقيدة بأى نوع من القيود، وهدفه من هذا وأد فكرة المجاز؛ لأن المجازيين يقولون إن التركيب المطلق الخالى من التقييد بالقرائن المجازية حقيقة لغوية، أما المقيد بتلك القرائن فهو مجاز.

٤- إن المجاز نشأ وترعرع فى بيئات المعتزلة والجهمية ومن وافقهم.

٥- مناقشة النصوص التى استدل بها مجوزو المجاز وإخراجها من المجاز.

هذه الدعائم الخمس هى التى أدار عليها الإمام الحديث عن نفى المجاز لا فى القرآن وحده، ولكن فيه وفى اللغة بوجه عام ومن يقرأ ما كتبه فى الإيمان يجزم بأن الإمام ابن تيمية ليس له فى المجاز مذهب سوى الإنكار القاطع.

وقد شاع هذا عن هذا الإمام الجليل، وصار مذهبًا يتمسك به كثير من أهل العلم، وإلى عهدٍ قريب كنا ممن يسلم بأن الإمام ينكر المجاز إنكارًا قاطعًا، وأن تلميذه البار العلامة ابن القيم الجوزية ليس له موقف من المجاز إلا موقف شيخه الإمام وأن ما كتبه ابن القيم فى كتابه: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، هو امتداد لما كتبه الإمام رضى الله عنهما. ومقصد الكتابين واحد:

هو إنكار المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم. ولا موقف لهما سواه. ولكن:

ولكن دعتنا بعض المناسبات فى البحث العلمى الأكاديمى فأطلنا الاطلاع على مصنفات الشيخين الجليلين فى غير كتابى الإيمان والصواعق، وقضينا أكثر من ثلاث سنين نواصل الاطلاع على أعمالهما العلمية الأخرى الصحيحة النسبة إليهما، وخرجنا من واقع ما كتباه بأن للإمامين الجليلين مذهبًا آخر فى المجاز يزاحم مذهب الإنكار، هو مذهب الإقرار مع حمل كثير من النصوص الشرعية عليه، ثم الاحتجاج به فى الدفاع عن الأئمة الأعلام من رجال السلف الصالح ومؤسسى المذاهب الفقهية واتباعهم من الفقهاء رضى الله عنهم أجمعين.

• **أدلة هذا المذهب:**

وأدلة هذا المذهب غير المشهور عند الإمامين الجليلين كما ظفرنا عليها فى أعمالهما العلمية ثلاثة أنواع عند كل منهما.

النوع الأول: تأويلات مجازية نقلاها عن غيرهما من علماء السلف، ثم ارتضياها وسلما بها.

النوع الثانى: تأويلات مجازية استأنفاها ولم يروياها عن أحد غيرهما.

النوع الثالث: ورود المجاز عندهما لفظًا ومعنى فى حر كلامهما. والاحتجاج به فى الدفاع عن سلامة الاعتقاد فى مواجهة بعض الطاعنين فى النصوص الشرعية.

ونبدأ بالإمام ابن تيمية على نفس المنهج الذى ذكرناه وبالله التوفيق:

التأويلات التى نقلها ثم ارتضاها

نقل الإمام ابن تيمية عن السلف تأويلات كثيرة، صُرِف فيها اللفظ عن ظاهره ومن ذلك:

معية الله وقربه من خلقه:

حكى الإمام فى معية الله وقربه أربعة مذاهب، وارتضى منها مذهبًا واحدًا هو المذهب الرابع، ونسبه إلى سلف الأمة من أئمة الدين والعلم وشيوخ العلم والعباد كما يقول الإمام نفسه: «إنهم آمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة من غير تحريف للكلم، وأثبتوا أن الله تعالى فوق سمواته، وأنه على عرشه بائن من خلقه، وهم بائنون منه، وهو أيضًا مع العباد - عمومًا - بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية»[(1)].

وبعد أن أسند هذا التأويل إلى السلف - عمومًا - عاد فأسند إلى الإمام أحمد شيخ المذهب، قال: إن حنبل بن إسحاق سأل الإمام أبا عبد الله عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧] فقال: علمه: عالم الغيب والشهادة محيط بكل شىء»[(2)].

(١) مجموع الفتاوى: (٥/ ٢٣١).
(٢) المصدر السابق(٥/ ٤٩٦).

إذن فلفظا المعية والقـرب هنا مصروفان عن ظاهرهمـا، والسر فى هذا الصرف هو نفى المماسة الحسية. وهذا ما يقـوله مجوزو المجاز فى مثل هذه المواضع القرب والمعيـة - وهما عند المجازيين إن لم تُسغْ فـيهما الكـناية لجواز إرادة المعنى الظاهر فيها ساغ فيهما المجاز المرسل بكل يسر.

البقرة وآل عمران:

ثم قال الإمام ابن تيمية أن النبى ﷺ قال:

«اقرأوا البقرة وآل عـمران فإنهما يجيئـان يوم القيامة يحاجان عن أصـحابهما» وهذا الحديث فى الصحيح.. فلما أمر بقراءتهما وذكر مجيئهما يحاجان عن القارئ علم أنه أراد بذلك.. عمله..»[1] فهذا تأويل آخر، وهو عند علماء البيان مجاز مرسل علاقت السببيـة. حيث ذكر فيه السبب، وهو الـسورتان المقروءتان وأراد المسبب، وهو الثواب.

ضرر الأصنام ونفعها:

فى القرآن آيات كـثيرة تقـرر أن الأصنام - وكل معـبود من دون الله - لا تنفع ولا تضر - وفى سورة الحج وردت آيتـان أولاهما تنفى النفع والضرر عن الأصنام هى قوله تعالى: ﴿**يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَا لا يَضُرُّهُ وَمَا لا يَنفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ**﴾ [الحج: ١٢] والأخرى تثبت للأصنام ضراً ونفعًا من حيث الظاهر، وهى قوله تعالى:

﴿**يَدْعُو لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ**﴾ [الحج: ١٣].

والطاعنون فى القرآن قبل عصر الإمام وفى عـصره ادَّعَوْا أن فى القرآن تناقضًا، وتصدى علماء قبـل الإمام للرد عليهم، فلما جاء الإمام تصـدى فى بصر وبصيرة لوأد هذه الشبهة، فذكر دفوع سابقيه، ومع مـوافقته عليها قال إنها لم تدفع دعوى التناقض فانبرى لدفعه وأصاب كل الإصابة فماذا قال أثابه الله؟.

• دفع الإمام ابن تيمية:

لم يكتف الإمام بما ذكره الثعلبى والبغوى والزمـخشرى والسُّدى؛ لأن ما ذكروه فى الرد على الطاعنين لم يف بالمطلوب، فقال:

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/٣٩٩).

المنفى هو فعله بقوله: «مالا يضره ومالا ينفعه» والمثبت اسم مضاف إليه، فإنه لم يقل: يضر أعظمَ مما ينفع، بل قال: «لمن ضره أقرب من نفعه» والشيء يضاف إلى الشيء بأدنى ملابسة، فلا يجب أن يكون الضر والنفع المضافان من باب إضافة المصدر للفاعل.

بل قد يضاف المصدر من جهة كونه اسمًا تضاف سائر الأسماء، وقد يضاف إلى محله وزمانه ومكانه وسبب حدوثه وإن لم يكن فاعلاً، كقوله: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] ولا ريب أن بين المعبود من دون الله، وبين ضرر عابديه تعلق يقتضى الإضافة(١).

هذا التخريج الذى ذكره الإمام هو بعينه الذى يقوله البلاغيون فى هذا النص الكريم وفيما ماثله، وكل ما فى الأمر أن البلاغيين يسمونه مجازاً إسنادياً أو حكميّا، والإمام يتوقف عن هذه التسمية، والتسمية لا تأثير لها على حقيقة المسمى: سلبًا أو إيجابًا وقد فطن الإمام إلى أن النسب الإضافية مثل النسب الوقوعية والنسب الإيقاعية فى العلاقات الإسنادية، وهذا موضع اتفاق عند البلاغيين فى مبحث المجاز الحكمى.

كما أن الإمام ذكر من علاقات هذا المجاز ثلاثًا: هى المكانية والزمانية والسببية، وطبق علاقة السببية على الآية الحكمية فأجاد وأصاب، فالضر الواقع على عابدى الأصنام هو فِعلُ الله وحده. أما إضافته إلى ضمير الصنم فلأن الله أضر المشرك بسبب عبادته لمن دونه(٢).

وصفوة القول: إن الإمام ابن تيمية مقر بالتأويل المجازى وإن لم يسمه مجازاً. وأنه اتخذ منه وسيلة للدفاع عن سلامة العقيدة، وتبرئة ساحة كتاب الله العزيز من المطاعن.

---

(١) دقائق التفسير المستخرج من أعمال الإمام ابن تيمية (٤/٥٨-٥٩) جمع وتعليق د محمد الجليند. ط دار الأنصار بالقاهرة.

(٢) المؤلف صرح بأن له اطلاعًا على كشاف الزمخشرى. وفى الكشاف ذكر لعلاقات المجاز الإسنادى: انظره: (١/١٦١).

واستشهاده بآية ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ والتنظير بينهما وبين آية ﴿يَدْعُو لَمَن ضَرُّهُ﴾ يتسق تمامًا مع مجوزى المجاز من بلاغيين وأصوليين ومفسرين.

وقد حلل الإمام نصوصًا شرعية أخرى على هذا المنوال، منها قول الخليل عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ...﴾ [إبراهيم: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [هود: ١٠١].

وقوله ﷺ: «أهلك الناسَ الدرهم والدينار، وأهلك النساء الأحمران: الذهب والحرير»[1].

كل هذه النصوص حللها على أن إسناد الإضلال وزيادة التتبيب، وإهلاك الناس والنساء إلى الأصنام والدرهم والدينار، والذهب والحرير روعى فيها أن هذه المذكورات أسباب أما الفاعل الحقيقى فهو الله عز وجل.

ومجوزو المجاز من البلاغيين يحللونها هذا التحليل بلا نقص ولا زيادة عما قاله الإمام، اللهم إلا إطلاق مصطلح المجاز الحكمى عليها.

فابن تيمية بلاغى مجازى - هنا - بلا نزاع.

وأكاد أجزم أن قضية ضر الأصنام ونفعها التى عالجها الإمام بحكمة واقتدار لم يكن لها من مخرج أمامه، ولا أمام أحد من علماء الإسلام سوى هذه السبيل التى نهجها الإمام ابن تيمية، وهى سبيل التخريج على المجاز الإسنادى الحكمى الذى ينبغى الصيرورة إليه إذا دعت ضرورة شرعية أو عقلية[2].

• التأويل الاستعارى:

وللإمام رضى الله عنه تأويلات أخرى صرَّح فيها بنقل الألفاظ مفردة ومركبة من معانيها الوضعية إلى معان طارئة، وصوح فيها بضرب المثل وتشبيه مضربه بمورده وهذا كله مدرج عند علماء البيان فى باب الاستعارة مفردة كانت أو مركبة.

فمما يحمل على الاستعارة المفردة من تأويلاته فى قوله تعالى:

---

(١) دقائق التفسير: (٤/٥٩).

(٢) دقائق التفسير: (٣/٢٧٤).

﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٥] فقد قال فيه:

«فالمهتدون لما كانوا على هدى من ربهم ونور، وبينة وبصيرة صار مكانة لهم استقروا عليها»[1].

والبيانيون يتصرفون فى هذه الآية مثل تصرف الإمام ومنهم من يجعل الاستعارة فيه مركبة ومنهم من يجعلها مفردة.

وكذلك تأويله لقوله تعالى:

﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ [الحديد: ٣٨] قال الإمام معقبًا على هذه الآية:

«النور ضد الظلمة ولهذا عقب ذكر النور وأعمال المؤمنين فيها بأعمال الكفار وأهل البدع والضلال» فقال:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ [النور: ٣٩] إلى قوله: ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ [النور: ٤٠].

وبعد محاولة منه لشرح معنى النور فى جانب المؤمنين، ومعنى الظلمات فى جانب الكافرين قال:

«يوضح ذلك أن الله ضرب مثل إيمان المؤمنين بالنور ومثل أعمال الكفار بالظلمة»[2].

هذا التحليل الذى ذكره الإمام يتضمن استعارتين: استعارة النور للإيمان، واستعارة الظلمة للكفر، أما الاستعارة التمثيلية التى استلزمها كلامه فى مواضع متعددة فمنها المثل الذى ساقه هو:

«يداك أوكتا، وفوك نفخ» إذا قيل لمن جنى جناية ثم أنكرها.

وترديد المثل فى مضاربه بعد مورده أجمع البيانيون على أنه استعارة تمثيلية أو مجاز مركب.

(١، ٢) دقائق التفسير: (٤/٦٦).

نكتفى بهذا القدر من التأويلات توضيحًا للمجاز ثم نأتى إلى ما هو أهم وهو:

• ورود المجاز فى حر كلام الإمام ابن تيمية:

ورد المجاز فى حر كلام الإمام ابن تيمية مع التسليم به وتوظيفه فى جدله مع الخصوم فى الرأى أو العقيدة.

• النزاع بين مجوزى المجاز ومانعيه لفظى:

هذه العبارة قالها الإمام ابن تيمية، وقد أوردها لحسم نزاع وقع بين بعض الناس حول:

هل ما نسمعه من أصوات قراء القرآن هو كلام الله نفسه، أم الصوت ليس كلام الله وإنما التراكيب والمعانى.

ويدفع الإمام هذا الخلاف بأن الفرق كبير بين من يرى الشمس أو القمر بلا واسطة، وبين من يراهما فى المرآة أو على سطح الماء. ثم يقول بعد ذلك بالحرف الواحد.

«واللفظ يختلف معناه بالإطلاق والتقييد، فإذا وُصل بالكلام ما يغير معناه كالشرط والاستثناء.. كقوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] كان هذا المجموع دالا على تسعمائة وخمسين سنة بطريق الحقيقة عند جميع المسلمين ومن قال إن هذا مجاز فقد غَلِط، لأن هذا المجموع لم يستعمل فى غير موضعه، وما يقترن باللفظ من القرائن اللفظية الموضوعة هو من تمام الكلام، ولهذا لا يحتمل الكلام معها معنيين ولا يجوز نفى مفهومها، بخلاف استعمال لفظ الأسد فى الرجل الشجاع. من أن قول القائل: هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز نزاع لفظى، وهو مستند من أنكر المجاز فى اللغة أو فى القرآن»[1].

نستلخص من هذا النص طائفة من النتائج المهمة بالنسبة لموضوع الندوة.

أولا: إقرار الإمام بالوضع اللغوى الأول ثم إقراره بالنقل منه إلى الاستعمال المجازى.

---

(١) دقائق التفسير: (٣/٣٠٨).

ثانيًا: إقراره بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز.

ثالثًا: إقراره بالقرائن المجازية وأثرها فى تبيين ما هو مجاز مما هو حقيقة.

رابعًا: ثم إقراره بالمجاز جملة وتفصيلا وعزوه الخلاف بين مجوزى المجاز ومانعيه فى اللغة أو فى القرآن إلى الخلاف اللفظى.

وهذه الأمور جميعًا كانت موضع إنكار فيما كتبه فى كتاب الإيمان.

ونتساءل: هل يعتبر هذا رجوعًا من الإمام عما كتبه هناك أم ما كتبه هناك رجوع عما كتبه هنا؟ هذا التساؤل كان من الممكن الإجابة عليه لو كنا نعلم السابق واللاحق من تأليفه. مع ملاحظة أن ما سيأتى يرجح الرجوع عما سجله فى كتاب الإيمان.

والذى يفهم جليًّا من هذا النص أن الإمام ابن تيمية من مجوزى المجاز فى اللغة وفى القرآن. وأن ما ذكره فى آية العنكبوت هو مناقشة فى مثال لا فى مبدأ.

• نص ثان فى ورود المجاز عند الإمام:

وقد ورد المجاز فى حر كلام الإمام فى نص ثان قال فيه بالحرف «ولم ينطق بهذا - يعنى المجاز - أحد من السلف والأئمة، ولم يعرف لفظ المجاز فى كلام أحد من الأئمة إلا فى كلام الإمام أحمد - يعنى - شيخ المذهب - فإنه قال فى الرد على الزنادقة والجهمية هذا من مجاز اللغة. وأول من قال ذلك مطلقًا أبو عبيدة فى كتابه الذى صنفه فى مجاز القرآن. ثم إن هذا كان عند الأولين مما يجوز فى اللغة ويسوغ، فهو مشتق عندهم من الجواز كما يقول الفقهاء عقد لازم وجائز، وكثير من المتأخرين جعله من الجواز الذى هو العبور من معنى الحقيقة إلى معنى المجاز ثم إنه لا ريب أن المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة»[1].

هذا النص يعتبر وصفًا تاريخيًّا لنشأة المجاز وتطوره والنظر فى عباراته يقفنا أمام رجل مقر بالمجاز، وبخاصة قوله رحمه الله.

---

(١) دقائق التفسير: (٣٠٨/٣).

«ثم إن المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة» وهى عبارة صحيحة. ومن المجاز المشتهر عند الإمام نفسه تسمية الضيافة نُزُلاً، ونعنى بالضيافة ما يقدم للضيف مما يشرب أو يؤكل. وفيها يقول الإمام بالحرف:

«فإن النزل إنما يطلق على ما يؤكل، قال تعالى: ﴿فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾ [الواقعة: ٩٣] والضيافة سميت نزلاً؛ لأن العادة أن الضيف يكون راكبًا فينزل فى مكان يؤتى إليه بضيافة فيه، فسميت الضيافة نزلاً لأجل نزوله»[1].

هذا المجاز المشتهر الذى صار حقيقة هو فى الأصل مجاز مرسل عند علماء البيان.

نص ثالث:

ومن ورود المجاز فى حر كلام الإمام ولم يعقب عليه بإنكار ما نقله عن أبى عمرو فى مذهب السلف فى الصفات الإلهية.

فقد سئل أبو عمرو: هل السلف يؤولونها تأويلاً مجازيًا أو يبقونها على الحقائق اللغوية.

فأجاب أبو عمرو بما رواه عنه الإمام ابن تيمية فقال:

«أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة فى الكتاب والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، غير أنهم لا يكيفون»[2].

وهذا النص على قصره يفيد:

- أن الإمام ارتضى إجابة أبى عمرو، ولم ينكر ذكر المجاز فيها ولا فى السؤال الذى أجاب عنه أبو عمرو.

- وأن السلف كانوا يعرفون تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ولكنهم لا يؤولون صفات البارى تأويلاً مجازيًا، بل هى حقائق عندهم.

---

(١) انظر القرآن كلام الله من مجموع الفتاوى.

(٢) مجمل اعتقاد السلف: (٣/ ٢٢١).

وقضية إنكار تأويل الصفات ليس معناها إنكار المجاز رأسًا فهمًا قضيتان منفصلتان.

نص رابع:

ويقول رضى الله عنه فى تفسير الدعاء فى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] وكان قبلاً قد فسر الدعاء تفسيرين:

أحدهما: بمعنى العبادة.

والثانى: بمعنى الطلب. ثم قال هنا:

فقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي﴾ يتناول نوعى الدعاء: وبكل منهما فُسِّرت الآية:

قيل: أعطيه إذا سألنى. وقيل أثيبه إذا «عبدنى». والقولان متلازمان.

ثم يقول:

«وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك فى معنيه كليهما. أو استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه. بل هذا استعماله فى حقيقته المتضمنة للأمرين جميعًا[1]».

يريد الإمام أن يقول: إن دلالة الدعاء على العبادة والطلب دلالة تواطؤ لا دلالة اشتراك ولا مجاز.

نص خامس:

وفى رده على من سوَّى فى التفسير بين الاستواءين فى قوله تعالى:

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا...﴾ [فصلت: ١١].

وقوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وقد فسَّر فريق من العلماء الاستواء إلى السماء بالعمد والقصد إليها لخلقها.

---

(١) دقائق التفسير: (٣/ ٢٥٤).

والإمام ابن تيمية يرفض أن يكون الاستواء على العرش مثل الاستواء إلى السماء، ملاحظًا الفرق بين أداة التعدية إلى الفعلين: فى الاستواء الأول عُدِّى الفعل بـإلى وفى الاستواء الثانى عدى بـعلى. فلا يفسر على العرش بالعمد للفرق بين معنيى الاستواءين، وفى هذا الفرق يقول بالحرف:

«فإذا كان العرش مخلوقًا قبل خلق السموات فكيف يكون استواؤه عَمْده إلى خلقه له؟ لو كان يعرف فى اللغة أن استوى على كذا بمعنى عمد إلى فعله، وهذا لا يعرف قط فى اللغة لا حقيقة ولا مجازًا، لا فى نظم ولا فى نثر»[1].

هذا قوله، وهو صواب بلا نزاع وشاهدنا فيه أن الإمام رضى الله عنه قد ذكر الحقيقة والمجاز فى حر كلامه، ولم يُشم من كلامه - هنا - رائحة إنكار للمجاز.

نص سادس:

وفى نص آخر له يشنِّع رحمه الله على من يجهل الفروق بين دلالات اللغة، ويجهل دلالات الحقيقة والمجاز، ورد هذا النص ردًا على من يدعى أن استواء الله على العرش يتناول شيئًا من صفات المخلوقين فقال بالحرف كذلك:

«فمن ظن أن هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئًا منه مع كون النص قد خصه بالله، كان جاهلاً جدًا بدلالات اللغات ومعرفة الحقيقة والمجاز»[2].

هذا كلام الإمام، وهو دليل قاطع على أخذه بالمجاز واعتماده.

الدفاع عن الأئمة الأعلام:

وفى دفاعه عن الأئمة الأعلام من مؤسسى المذاهب الفقهية وكبار تلاميذهم وتابعيهم من أهل السنة والجماعة رأينا الإمام ابن تيمية رحمه الله يتخذ من المجاز سلاحًا للدفاع عنهم، وكان بعض المبطلين قد طعن فيهم، لأنهم وقفوا من بعض أحاديث النبى ﷺ مواقف متباينة: بعضهم يقبل حديثًا وآخر يرده، بعضهم يصحح حديثًا وآخر يضعفه، بعضهم يفهم من حديث معنى، وآخر يخالفه.

---

(١) الأسماء والصفات: (٥٢١/٥).

(٢) اعتقاد السلف: (٢٠٨/٥).

ولما كثر اللغط حول هذه الظاهرة انبرى الإمام ابن تيمية أثابه الله، ووضع رسالة صغيرة الحجم جمة الفوائد أسماها «رفع الملام عن الأئمة الأعلام».

وبرأ فيها ساحة الأئمة من مخالفة الرسول ﷺ وأدار دفاعه عنهم على عشرة أسباب. وفى السببين السادس والثامن ذكر الحقيقة والمجاز والاختلاف بين دلالتيهما ركيزة من ركائز الدفاع عنهم فقال فى السبب السادس ما نصه:

«وتارة يكون مشتركًا، أو مجملاً، أو مترددًا بين حقيقة ومجاز، فيحمله - أى الفقيه - على الأقرب عنده وإن كان المراد هو الآخر»(١).

وفى السبب الثامن يستهل الحديث بتعارض الدلالات فيقول:

«اعتقاده - يعنى الفقيه - أن تلك الدلالة قد عارضها مادلّ على أنها غير مراده».

مثل معارضة العام بخاص، أو المطلق بمقيد، أو الأمر المطلق بما ينفى الوجوب، أو الحقيقة بما يدل على المجاز، إلى - آخر - أنواع المعارضات، فإن تعارض دلالات الأقوال، وترجيح بعضها على بعض بحر خضم»(٢).

هذا ما تيسر ذكره من أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية مما ورد ذكر المجاز صريحًا فيها فى حر كلامه، ودلالتها على موقفه العام من المجاز وارتضائه إياه أمر لا يسوغ دفعه، ولا التقليل من شأنه.

وهذا يعتبر رجوعًا منه عما كتبه فى الإيمان، فقد أقر فى ما نقلناه عنه آنفًا بكل ما أنكره هناك. ومن يتمسك بعد ذلك بأن الإمام ابن تيمية لم يقر بالمجاز فى حر كلامه فعليه أن يتصرف فى هذه الأقوال القاطعة التى وردت عنه فى مواضع متعددة من مؤلفاته، وفى حر كلامه. عليه أن يتصرف فيها إما بإنكار ورودها عنه، وليس إلى ذلك من سبيل، أو بتجريدها مما يدل عليه، وليس إلى ذلك من سبيل كذلك.

فلم يبق إذن إلا التسليم بأن للإمام ابن تيمية مذهبين فى المجاز هما:

---

(١) رفع الملام (١٢).

(٢) رفع الملام (٢٣).

مذهب جـدلى نظرى أنكر فيه المجـاز فى اللغة وفى القرآن الكريم، وقـد دعاه إلى ذلك فوضى الـتأويل فى عصـره وقبل عصـره، عملاً بـالأصل المعروف لدى علماء أصول الفقه، وهو سد الذرائع.

ومذهب عملى سلوكى طبقه على آيات من الذكر الحكيم كما تقدم.

ولا عجب ولا تناقض فى موقف من المجاز عند التحقيق فهو إمام جليل واسع المعرفة، ومناضل قدير، وفقيه مبرِّز، ومجتهد واع، ومن كانت هذه صفاته فله أن يتغير اجتـهاده كسابقيه من الأئمة الفقهاء الأعـلام. والمجاز - عمومًا - ليس ركنًا من أركان الإسلام فـيُكفَّر منكِره أو عبادة مبتـدعة فَيُفَسَّق مشبتُه، وإنما هو فن من فنون القول التى زخرت بهـا اللغة العربية التى نزل بها القـرآن وكادت الأمة تجمع على اشتمـال القرآن عليه لولا أولئك النفر الذين أنكروه بناء على شـبهات لاحت لهم وقد أزال تلك الشبهات مجوزو المجاز بوعى واقتدار.

****

الفصل الثاني:

الإمام ابن القيم

موقف الإمام ابن القيم الجوزية من المجاز مثل موقف شيخه الإمام ابن تيمية والتشابه بين موقفيهما يكاد يبلغ حد المماثلة التامة فى كل الوجوه.

فقد أنكر ابن القيم المجاز بشدة فى كتابه «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» وحشد أكثر من خمسين وجهًا لإنكار المجاز[1]. كما أنكره شيخه الإمام ابن تيمية فى كتابه «الإيمان» وبذل جهداً جدليًّا نظريًّا بالغ المدى فى إنكاره كما كتب فصلاً ضافيا فى قسم أصول الفقه ردد فيه ما قاله فى كتابه «الإيمان».

والإمام الشيخ أقر بالمجاز تأويلاً وتصريحًا فى مواضع متعددة من مؤلفاته الأخرى كما تقدم.

وكذلك الإمام التلميذ أقر بالمجاز تأويلاً وتصريحًا فى مواضع مختلفة من مؤلفاته الأخرى كما سيأتى ومعنى هذا أن لابن القيم مذهبين فى المجاز، مذهبًا متعارفًا مشهوراً هو الإنكار، ومذهبًا غير مشهور وهو الإقرار.

وكانت أدلتنا على إقرار الإمام ابن تيمية بالمجاز ثلاثة:

الأول: تأويلات مجازية نقلها عن بعض السلف ثم ارتضاها مذهبًا له فى نصوص قرآنية.

الثاني: تأويلات مجازية استأنفها هو استئنافًا من عند نفسه.

الثالث: ورود المجاز فى حر كلامه مع الرضا به وإعماله فى توجيه مشكلات نشأت

---

(١) فى كتابنا «المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم بين مجوزيه ومانعيه» رددنا كل شبهات منكرى المجاز فى اللغة وفى القرآن حتى شبهات الإمامين الجليلين، ووقفنا الجزء الثانى منه على دفع شبهات المنكرين جميعًا فلينظره من أراد . طبع مكتبة وهبة بالقاهرة عام ١٩٨٥م.

عن صعوبة الأخـذ بظواهر نصوص مقدسـة. كما اتخذ من المجاز وسـيلة للدفاع عن الأئمة الأعلام ومواقفهم من الحديث النبوى الشريف. وقد تقدم هذا كله فى إيجاز.

أما الإمام ابن القـيم فلنا على مذهـب الإقـرار بالمجـاز عنده دليـلان إضـافيان لا يتطرق إليهما شك[1] وهما:

الأول: تأويلات مجازية مستفيضة وردت فى كتبه غير الصواعق.

الثانى: ورود المجاز صريحًا فى حر كلامه، وهو فى هذين الدليلين أطول باعًا، وأكثر لهجًا من شيخه الإمام ابن تيمية رضى الله عنهما. وعلى هذا الأساس ندير الحديث.

• التأويلات المجازية:

تتبعنا التأويلات المجازية عند العلامة ابن القـيم وأرجعنا كثيرًا منها إلى أصولها البلاغية فوجدناها موزعة على جميع أنواع المجاز، فكان منها:

* تأويلات مجازية من قبيل المجاز العقلى.

* وتأويلات مجازية من قبيل المجاز اللغوى المرسل.

* وتأويلات مجازية من قبيل المجاز اللغوى الاستعارى.

وفى بيان هذا كله نسطر ما يأتى.

• المجاز العقلى:

وردت تأويلات محمـولة على المجـاز العقلى لا تكاد تحصـر فى كـلام العـلامة ابن القيم ومن ذلك:

• ماء دافق:

لابن القيم وقـفة فى توجـيه قولـه تعالى: ﴿خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦] حكى فيها أقوالاً عن غيره، ثم أدلى هو فيها بدلوه فقال:

---

(١) لدينا دليل ثالث هو كتاب وضعه فى علم البيان وعلوم القرآن دعاه الفوائد المشوق. وقد ضربنا صفحًا عن هذا الدليل لسببين: أننا لسنا فى حاجة ماسـة إليه بالنسبة لما سنذكره. ولأن بعض المحدثين يزعم أن هذا الكتاب مـدسوس على ابن القـيم علمًا بأن القدمـاء لم يتشككوا فيـه قط على كثـرة من ترجم له وذكر مؤلفاته.

«والدافق قيل إنه فاعل بمعنى مفعول، كقولهم: سِرٌّ كاتم، وعيشة راضية، وقيل هو على النسب، أي ذي دفق»[1].

نقل العلامة هذين القولين، ومع التسليم بالأصل المقيس عليه «سر كاتم» وهو عند البلاغيين مجاز عقلي علاقته المفعولية، نازع أن تكون الآية: «ماء دافق» من قبيل: سر كاتم، واختار أن يكون «دافق» اسم فاعل على بابه أي دافق هو لا مدفوق. وحمله على قولهم: نهر جار، ورجل ميت. بناء على أن الفاعل هو من فعل الفعل أو قام به، وعنده أن النهر والميت وقع عليهما الفعل: الجرى والموت، ولم يفعلاه فى الواقع[2] بيد أن تسويته بين جريان النهر وموت الميت غير سديد لأن الماء فى مجرى الحس والمشاهدة فاعل للجريان بخلاف الميت فإن الفعل واقع عليه.

وشاهدنا فى هذا الموضوع هو تسليمه بأصل التأويل المجازى العقلى فى سر كاتم، وعدم اعتراضه عليه كل ما فى الأمر أنه لم يسلم بحمل «ماء دافق» عليه.

• فاعل التزيين:

ومن أوضح تأويلاته المفضية - قطعًا - إلى المجاز العقلى حديثه عن فاعل تزيين الأعمال السيئة فى نفوس فاعليها ففى القرآن الكريم جاء إسناد هذا التزيين إلى الله فى مواضع، ثم إلى الشيطان فى مواضع أخرى، كما أسندت إلى فاعليها من العباد أحيانًا، أو يُبنى الفعل للمفعول ويُطوى ذكر فاعله.

فمن الإسناد إلى الله - سبحانه - قوله تعالى فى سورة الأنعام آية (١٠٨) ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ ومن الإسناد إلى الشيطان قوله تعالى فى سورة العنكبوت آية (٣٨) ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ...﴾ ومن الإسناد إلى العبد قوله تعالى فى سورة يوسف آية (١٨) ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا...﴾. ومن الإسناد إلى المجهول قوله تعالى فى سورة فاطر آية (٨) ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ...﴾.

(١، ٢) التبيان فى أقسام القرآن: (٦٤) هذا وقد حاول المؤلف أن يخرج «عيشة راضية» من دائرة التأويل المفضى إلى المجاز العقلى، فوقع فيما هو أمكن فى باب المجاز من المجاز العقلى، وسيأتى بيانه قريبًا إن شاء الله.

وقد عرض العلامة ابن القيم لتوجيه اختلاف الإسناد فى هذه المواضع فقال:

«فأضاف التزيين إليه - سبحانه - خلقًا ومشيئة ونسبه إلى سببه - يعنى الشيطان - ومن أجراه على يديه تارة»[1].

أما الإسناد إلى العبد فلإنه أحب تزيين الشيطان. وردت هذه التأويلات المجارية للرد على القدرية الذين يمنعون إسناد ما فيه قبح إلى الله، ويدفع هذا القول بأنها من الشيطان ومن العبد قبيحة، أما من الله فلا قبح لأنه فعله عقابًا فهو منه جميل.

ولا ريب أن إسناد التزيين إلى الله حقيقة إذ هو خالقه ومشيؤه كما يقول العلامة نفسه فى الموضع المشار إليه من كتابه: شفاء العليل.

أما الإسناد إلى الشيطان فلإنه سبب داع ومؤثر أما العبد فلإنه مباشر للفعل.

والإسناد إلى الشيطان والعبد إسناد مجازى عقلى حيث جُعِل غير الفاعل فاعلاً. وهذا هو المجاز العقلى عند علماء البيان، فلم يترك ابن القيم إلا تسمية هذا التأويل مجازًا.

• عيشة راضية:

نقل العلامة فى إسناد الرضا إلى ضمير العيشة تأويلاً مجاريًا ثم رجَّح أن تكون «عيشة» فاعلاً للرضا فعلاً فقال:

«وأما العيشة الراضية فالوصف بها أحسن من الوصف بالمرضية؛ لأنها اللائقة بهم، فشُبه ذلك برضاها بهم كما رضوا بها، كأنها رضيت بهم ورضوا بها. وهذا أبلغ من مجرد كونها مرضية فقط فتأمله»[2].

وهذا التأويل الذى ارتضاه العلامة يخرج الآية ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١] من دائرة المجاز العقلى ويدخلها - قطعًا - فى دائرة الاستعارة بالكناية فالمجاز لاحق به

---

(١) شفاء العليل (٣٨).

(٢) التبيان فى أقسام القرآن (٦٤).

فيما فرَّ منه وفيما فرَّ إليـه. وإجراء الاستعارة بالكناية فى صور المجاز العقلى سائغ جدًا، لذلك فـإن أبا يعقـوب السكاكى يجزم بأن كـل ما يمكن حملـه على المجاز العقلى باعـتبار يمكن حـمله على الاسـتعارة المكنية باعـتبار آخـر، وهذا القول له وزنه، والسكاكى منزلته بين البلاغيين كمنزلة سيبويه بين النحاة.

• اختلاف الإسناد فى التوفية:

وذهب الإمام ابن القيم مذهبًا مماثلاً فى توجيه اختلاف الإسناد فى الإماتة والتوفية.

ففى التنزيل الحكيم أسندت إلى الله فى قوله تعـالى فى سورة الزمر آية (٤٢): ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾.

وأسندت إلى ملك الموت فى سورة السجدة آية (١١):

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ...﴾.

وأسندت إلى ملائكته الموت فى سـورة الأنعام فى قوله تعالى آية (٦١) ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لا يُفَرِّطُونَ﴾.

وقـد نهج العلامـة ابن القـيم منهج المجـاز العقلى فى توجـيـهه لهـذه الآيات الحكيمات، فقال ما معناه بكل دقة:

الإسناد إلى الله لأنه الخالق المشىء. وإلى ملك الموت لأنه الذى ينزع الروح من الجسد، وإلى الملائكة لأن ملك الموت له أعوان.

وهذا كلام هو عين الصـواب ومجـوزو المجـاز فى اللغة وفى القرآن الكريم لا يضيفون شيئًا إلى ما قاله العلامة فى تقرير المجاز العقلى فى هذه الآيات. اللهم إلا أنهم يسمونه مجازاً عقليًا وهو يسكت عن هذه التسمية وسكوته لا ينفى حقيقة المسمى.

المجاز المرسل

وللعلامة ابن القيـم تأويلات أخرى مفيضـة إلى المجـاز اللغـوى المرسـل - لا محالة - ومن ذلك:

• **خروج الاستفهام إلى الإنكار:**

الاستفهام موضوع أصلاً لطلب الفهم، يصدر عن متكلم يجهل حقيقة ما يستفهم عنه، تقول لمن لا تعرف اسمه: ما اسمك؟ فيقول: فلان.

وفى القرآن الكريم استفهامات مستفيضة صادرة عن الله سبحانه، والله لا يعزب عنه شىء فى الأرض ولا فى السماء فقد أحاط بكل شىء علمًا ومعنى هذا أن كل استفهام صادر عن الله يجب حمله على غير ظاهره بما يليق بالذات العلية، وهذا ما صنعه الإمام ابن القيم فى قوله تعالى:

﴿فَمَا لَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠] فقد قال فيه بالحرف:

«إنكارًا على من لا يؤمن بعد ظهور الآيات المستلزمة لمدلولها أتم استلزام»[(١)].

وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ [القيامة: ٣] فقال فى توجيهه:

«فأنكر - سبحانه - عليه حسبانه أن الله لا يجمع عظامه[(٢)].

وقال فى قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ﴾ [القيامة: ٢٧][(٣)].

«إن مثل هذا إنما يراد به النفى والاستبعاد، أى لا أحد يرقى من هذه العلة بعد ما وصل صاحبها إلى هذه الحال»[(٤)] يعنى حالة حضور الوفاة وما ذكره العلامة فى الموضع الأخير يجوز حمله على ظاهره من الاستفهام الحقيقى وهو ما يفعله الناس الآن من استدعاء الأطباء للعلاج حتى فى لحظات النزع الأخير.

أما الأمثلة الأخرى فقد أجاد فيها وأحسن والذى نقوله تعقيبًا على كلامه: أن خروج الاستفهام إلى النفى أو الإنكار معدود عند علماء البيان من صور المجاز المرسل الذى علاقته الإطلاق والتقييد. أى أُطلق الاستفهام من دلالته على طلب الفهم ثم قُيِّد مرة أخرى باستعماله فى الإنكار أو النفى أو غيرهما من المعانى المنصوص عليها فى مصنفات البيانيين.

(١، ٢) التبيان (١٢٠).

(٣) هذا قول محكى فى القرآن عن غير الله.

(٤) التبيان (١٢٨).

وأن الإمام ابن القيم - بهذا - مؤول مجازى خبير بمرامى الكلام ودقائق التراكيب. وكفى بذلك إقراراً بالمجاز وتأصيلاً لوظيفته فى البيان.

• مجىء الخبر بمعنى الأمر:

من أفانين القول فى اللغة العربية - لغة التنزيل الحكيم - فن معروف فى البلاغة العربية يمكن أن نطلق عليه مصطلحًا جديدًا يجمع شتاته كله، وهو فن: تبادل الصيغ والأدوات وإحلال بعضها محل بعض[1] ولهذا الفن معان وأسرار دقيقة فى الأساليب الرفيعة.

والقرآن الكريم حافل بصور تبادل الصيغ والأدوات ومن ذلك مجىء الخبر بمعنى الإنشاء، ومنه مجىء الخبر بمعنى الأمر كما جاء فى عنوان هذه الفقرة وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ [البقرة: ٢٢٨] والتربص: الترقب والانتظار.

وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وقد تعرض العلامة ابن القيم لتوضيح السر البيانى لمجىء هذا الخبر: «يرضعن» بدل الأمر: «أرضعن» لأن المقصود من الخبر هنا إنشاء الأمر بالرضاعة وقد أصاب العلامة فى توضيحه فقال:

• تمهيد:

قبل حديثه المباشر عن هذه الآية مهّد له بقوله: «فقد جاءت أشياء بلفظ الخبر، وهى فى معنى الأمر والنهى، منها قول عمر: صلى امرؤ فى كذا وكذا من اللباس، وقولهم أنجز حر ما وعد. وهو كثير، فجاء بلفظ الحاصل تحقيقًا لثبوته، وأنه مما ينبغى أن يكون واقعًا ولابد، فلا يطلب من المخاطب إيجاده، بل يخبر به ليحققه خبراً صرفًا».

مراد المؤلف من قوله هذا أن السر البيانى لمجىء الخبر بمعنى الأمر هو المسارعة إلى امتثال الأمر حتى لكان المطلوب بالأمر حاصل وقت النطق به فيخبر عنه لأنه أمر

---

(١) من أقرب المصطلحات البلاغية لهذا مصطلح الإخراج على خلاف الظاهر، وما ذكرناه أعم منه.

موجود متصف به المخاطب المأمور. وهذا فهم فى غاية الجودة يحمد للعلامة ابن القيم وهو فى هذا التوضيح بيانى ذواقة مرهف الحس ثم قال[١]:

«وفيه طريقة أخرى، وهى أفقه معنى من هذه وهى أن هذا إخبار محض عن وجوب ذلك واستقرار حسنه فى العقل والشريعة والفطرة وكأنهم يريدون بقولهم: أنجز حرٌّ ما وعد، أى ثبت ذلك فى المروءة، واستقر فى الفطرة[٢] فى التوجيه الأول جاء الخبر بمعنى الأمر إشارة إلى وجوب المسارعة والامتثال.

وفى التوجيه الثانى جاء الخبر بمعنى الأمر إشارة إلى استحسان المأمور به عقلاً وشرعًا وفطرة وأيًّا كان الأمر فإن الإمام ابن القيم قد أوَّل الكلام تأويلاً مجازيًّا لغويًّا مرسلاً فيما ذهب إليه فى الوجه الأول.

ثم يعمد إلى الآية: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ والآية ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ فيقول رحمه الله «وهذا موضع مجىء المسألة المشهورة، وهى مجىء الخبر بمعنى الأمر فى القرآن فى نحو قوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ و﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ ونظائره فمن سلك المسلك الأول - يعنى مسلك المسارعة والامتثال - جعله خبرًا بمعنى الأمر. ومن سلك المسلك الثانى قال: بل خبر حقيقة غير مصروف عن جملة الخبرية، ولكن هو خبر عن حكم الله وشرعه ودينه ليس خبرًا عن الواقع»[٣].

ثم قال: «وكذلك بعض المطلقات يخالفن ولا يتربصن، وهذا الاحتراس - أى مجىء الخبر بمعنى الأمر - فى غاية الشرف والبلاغة، فرحم الله العلماء الذين عرفوا لكتاب ربهم حقه فوفوه حسابه»[٤].

وصفوة القول: إن استبدال الصيغ والأدوات فى الخبر والإنشاء، وإحلال بعضها محل بعض:

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٠٢).

(٢، ٣، ٤) المصدر السابق (١/ ١٠٤).

الخبر محل الإنشاء، والإنشاء محل الخبر، وخروج بعضها إلى غير معانيها الوضعية على نحو ما رأينا فى تخريجات العلامة ابن القيم هو عند البلاغيين من صور المجاز المرسل، الذى علاقته الإطلاق والتقييد[1].

وعلى هذا تُحمل تخريجات الإمام ابن القيم بلا نزاع.

المجاز اللغوى الاستعارى

بقيت التأويلات المجارية المفضية إلى الاستعارة وهى من المجاز اللغوى، وابن القيم ضارب فى هذا المجال بسهم وافر، ومن ذلك.

• فلا اقتحم العقبة:

نقل الإمام فى التحليل البلاغى لهذه الآية ﴿فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ١١] تأويلاً مجاريًا رائعًا، يفضى - لا محالة - إلى المجاز اللغوى الاستعارى قال:

«وقال مقاتل: هذا مثل ضربه الله يريد: أن المعتق رقبة، والمطعم اليتيم والمسكين، يقاحم نفسه وشيطانه - يعنى يغالب ويجالد - مثل أن يتكلف صعود العقبة فشبَّه المعتق رقبة فى شدته بالمتكلف صعود العقبة»[2].

هذا التأويل يُفضى إلى أن هذه الآية مجاز لغوى من قبيل الاستعارة التمثيلية، شبَّه فيها الهيئة الحاصلة من فعل التكاليف الشاقة على النفس ببذل الطعام لمستحقيه وتحرير الرقاب من الرق بالهيئة الحاصلة من المشاق التى يتجشمها رجل يحاول صعود جبلاً مثلاً. وهذا هو المجاز المركب، وقد صرَّح ابن القيم بالمشبه والمشبه به وكأنه يجرى الاستعارة كما يجريها البيانيون.

• جاء الله من طور سيناء:

هذه العبارة وردت فى فقرة من التوراة، وهذا نصها:

«جاء الله من طور سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من فاران».

---

(١) بعض البلاغيين يسميها من مستتبعات التراكيب وهذا لا يمنع من تسميتها «مجاز مرسل» لأنه أخص.
(٢) التبيان فى أقسام القرآن (٤٣).

وفيهـا بشارة برسولَيْ الله عيـسى ومحمد عليهـما السلام وقد ذكـر هذه الفقرة العلامة ابن القيم، ثم أوَّل معانيها تأويلاً مجازيًا واضحًا فقال:

«فمـجيئه من طـور سيناء بعثـه لموسى بن عمران وبدأ بـه على حكم الترتيب الواقعى، ثم ثنى بنبوة المسيح، ثم ختمه بنبوة محمد ﷺ.

وجعل نبوة موسى بمنزلة مجيء الصبح - الفـجر - ونبوة المسيح بعدهما بمنزلة طلوع الشمس وإشراقها، ونبوة محمد ﷺ وعليهما بعده بمنزلة استعلانها وظهورها للعالم»[1].

وحين ينظـر بلاغـى مدقـق فى تخـريجـات الـعـلامة لهـذه الفـقـرة، ينتـهى - لا محالة - إلى ست صور مجازية: ثلاث من المجاز العقلى، وثلاث من المجاز اللغوى، وإليك البيان.

صور المجاز العقلى

أولاها: إسناد المجيء من طور سـينا إلى الله والجـائى حقـيـقة رسـالة الله إلى موسى عليه السلام.

وثانيتها: إسناد الإشراق من ساعير إلى الله والمراد رسالته إلى عيسى عليه السلام.

وثالثـهما: إسناد الاستعلان من فاران[2] إلى الله والمقصود رسـالته الخاتمة إلى محمد ﷺ وعلاقة هذه المجـازات هى الفاعلية، فالله هو فاعل الإرسال، لذا صح أن يُسْنَد إليه المجيء من طور سيناء، والإشراق من ساعير، والاستعلان من فاران.

صور المجاز اللغوى

أولاها: فى جاء من طور سيناء حيث قال ابن القيم إنه بمنزلة بدو الصبح، يعنى الفجر.

وثانيتها: فى إشراقه من ساعير، حيث شبه نبوة عيسى عليه السلام بإشراق الشمس.

---

(١) التبيان فى أقسام القرآن (٤٤).

(٢) فاران: هى مكة المكرمـة - وساعير مـوضع بعث عيسى عليـه السلام، وطور سيناء هو الذى تلقى فـيه موسى الألواح.

وثالثها: واستعلن من فاران حيث شبه رسالة خاتم النبيين بتوسط الشمس كبد السماء، وإضاءة أرجاء العالم فهذه ثلاث استعارات تصريحية تنجم عن كلام ابن القيم حين ينظر فيه البلاغى المدقق ولم يترك ابن القيم إلا تسمية هذه التأويلات مجازاً، وهذا لا يقدح فى إقراره بالمجاز بكل صوره وهذا لا نزاع فيه عند أهل الأصناف.

• والسماء والطارق:

ذهب الإمام ابن القيم وغيره من المفسرين واللغويين إلى أن المراد من «الطارق» فى قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾ [الطارق: ١] أنه «النجم» ثم يخطو بنا الإمام خطوة أخرى يجيب على سؤال مطروح حاصلة: لِمَ سُمِّىَ النجم طارقًا؟

وفى الإجابة يقول رحمه الله:

«وسمى النجم طارقًا؛ لأنه يظهر بالليل بعد اختفائه بضوء الشمس، فشُبِّه بالطارق الذى يطرق الناس أو يطرق أهله ليلاً..»[١].

ومعنى هذا الكلام أن فى «الطارق» استعارة تصريحية أصلية، ويجوز حملها على الاستعارة بالكناية عند علماء البيان.

فما الذى نريده من العلامة لإقراره بالمجاز لا فى اللغة فحسب، ولكن فيها وفى القرآن، بعد هذا التحليل المجارى الواضح؟.

• آتيناه آياتنا فانسلخ منها:

من شواهد البلاغيين المتعارفة فى تشبيه المعنوى بالحسى على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية قوله تعالى:

﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ﴾ [يس: ٣٧].

فقد استعير السلخ للإزالة لما يترتب على كل منهما من الكشف والإبانة وإحلال شىء محل آخر وقد ورد الانسلاخ فى مثل الذى آتاه الله آياته فأعرض وضل.

---

(١) التبيان فى أقسام القرآن (١٠٠).

﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٥] وكانت هذه الآية مما تناوله العلامة ابن القيم بالتأويل فقال:

«فانسلخ منها: أى خرج كما تنسلخ الحية من جلدها وفارقها فراق الجلد يسلخ عن اللحم...».

وهذا الكلام على قصره دقيق رائع، وفيه يؤول الإمام الانسلاخ تأويلاً مجازيًا مفضيًا إلى الاستعارة التصريحية التبعية كما صنع البلاغيون فى الآية السابقة. فابن القيم مثلهم إلا أنهم يصرحون بالمجاز اللغوى الاستعارى فيها. وهو يقف عند التأويل المجازى ولا يصرح.

● ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك»

ظاهر هذه الآية النهى عن ربط اليد بسلسلة من حديد - الغُل - وشدها إلى العنق بإحكام حتى لا تستطيع حراكًا.

وليس هذا الظاهر مرادًا عند جميع علماء الأمة: سلفًا وخلفًا. وقد قال فيه العلامة ابن القيم صارفًا له عن ظاهر معناه الذى بيَّناه:

«شبه الإمساك عن الإنفاق باليد إذا غُلَّتْ إلى العنق، ومن هنا قال الفراء: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلالاً ﴾ [يس: ٨]: حبسناهم عن الإنفاق»[(١)].

إن هذا الذى قاله ابن القيم حق وصواب لا يمارى فيه أحد، وكلامه يترتب عليه أن فى الآية الحكيمة مجازًا لغويًا على سبيل الاستعارة التمثيلية أو المركبة، حيث صرح بالمشبه والمشبه به، مع ملاحظة أن المشبه محذوف، وهو الإمساك عن الإنفاق[(٢)].

هذا ما أردنا نقله من تأويلات ابن القيم التى شملت كل أنواع المجاز، وقد أهملنا كثيرًا منها فلم نذكره توخيًا للإيجاز. وفى ما نقلناه عنه قدر صالح إن شاء الله على إقرار الإمام بالمجاز تأويلاً.

---

(١) شفاء العليل (٢٠٣).

(٢) الآية تحتمل أن تكون كناية عن صفة، وهو البخل المنهى عنه بطريق اللزوم.

● **ورود المجاز صريحًا بلفظه ومعناه فى حر كلامه:**

نقصد بورود المجاز صريحًا بلفظه ومعناه أن ابن القيم تخطى مرحلة التأويل المجازى الصِّرف، إلى مرحلة ذكر المجاز والتصريح به بلا أدنى غموض، مريدًا منه معناه الاصطلاحى عند علماء البيان، ولم يرد به شيئًا سواه ونقصد بحر كلامه أنه لم يذكر المجاز مجاراة ومحاكاة للقائمين به رادًا عليهم ومبطلا أقوالهم، ومما يدخل معنا فى حر كلامه ما نقله هو عن غيره ثم ارتضاه ولم يعقب عليه بإنكار، أو يورد أدنى احتراس يفيد أنه مجرد محاكٍ لكلام غيره، إذا اتضح هذا نقول:

لقد ورد المجاز بالضوابط المذكورة كثيرًا عند الإمام ابن القيم. وهاك البيان فى إيجاز:

● **ابن القيم والسهيلى**[(1)]:

نقل الإمام ابن القيم نصوصًا عن السهيلى أكثر السهيلى فيها من ذكر المجاز والاستعارة، ومع نقد ابن القيم لبعض نصوص السهيلى من عدة وجوه لم يتعرض للرد عليه فى استعماله للمجاز والاستعارة، بل رضى بما أورده عن السهيلى، ثم انتقل من حالة الرضا إلى مرحلة الإعجاب والثناء البالغ، وهذه فقرات من كلام الإمام ابن القيم ممزوجة بكلام السهيلى: «قال السهيلى إذا علمت هذا فاعلم أن العين أضيفت إلى البارى من قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]. حقيقة لا مجازًا كما توهم أكثر الناس؛ لأنه صفة فى معنى الرؤية والإدراك، وإنما المجاز فى تسمية العضو - يعنى العين - بها، وكل شيء يوهم الكفر والتجسيم فلا يضاف إلى البارى تعالى لا حقيقة ولا مجازًا. الا ترى كيف لم يضف - سبحانه - إلى نفسه ما هو فى معنى عين الإنسان كالمقلة والحدقة لا حقيقة ولا مجازًا؟ نعم، ولا لفظ الأبصار، لأنه لا يعطى معنى البصر والرؤية مجردة، ولكن يقتضى مع معنى البصر معنى التحديق والملاحظة ونحوها.

---

(١) هو أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله عالم نحوى مدقق توفى عام ٥٨١هـ وله عدة مؤلفات فى النحو واللغة والسيرة النبوية.

ذكر الإمام هذا النص ونقده من عدة وجوه، ولكنه لم يخطئ السهيلى فى ذكر المجاز، مع أنه ورد فى كلامه هذا أربع مرات[1].

● **اليد ليس مصدراً:**

فى كلام للسهيلى ذهب فيه إلى أن «الأيد» فى قوله تعالى ﴿أُوْلِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ﴾ [ص: ٤٥] مصدر يديت يداً فى معنى الصفة، وكذلك «اليد» المضافة إلى الله فى مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٠]واستدل على هذا بقول الشاعر العربى:

يديت على ابن خضخاض بن عمرو   بأسفل ذى الحداة يد الكريم

نرى الإمام ابن القيم يتعقبه بالنقد، وينفى أن تكون اليد مصدراً كما ذهب السهيلى. ويقول فى توجيه «الأيد» فى الآية الحكيمة.

«قلت: المراد بالأيد والأبصار - هنا - القوة فى أمر الله، والبصر بدينه فأراد أنهم من أهل القوة فى أمره، والبصائر فى دينه، فليست من يديت إليه يداً فتأمله»[2].

ثم يؤيد وجهة نظره هذه بأن العرب مؤمنهم وكافرهم كانوا يفهمون هذا المعنى، والدليل أن أعداء الدعوة كانوا لها بالمرصاد، فلو لم يكونوا يعلمون بهذا المعنى، وأنه لا تلزم منه مشابهة الخالق لخلقه لقالوا للنبى: زعمت أن الله ليس كمثله شىء فكيف أثبت أن له يداً وجارحة! هذا ملخص كلامه، ثم يقول بالحرف الواحد:

«ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن أو كافر، عُلِمَ أن الأمر كان عندهم فيها جليًّا لا خافيًا، وأنها صفة سميت الجارحة بها مجازاً، ثم استمر المجاز فيها حتى نُسِيت الحقيقة ورب مجاز كثر واستعمل حتى نُسىَ أصله»[3].

غنى عن التعليق:

هذا النص بوضوحه غنى عن التعليق، فقد استعمل الإمام ابن القيم المجاز فى حر كلامه، وأين؟ فى كلام الله المعجز، وأين؟ فى صفات الله عز وجل. استعمله

(١، ٢، ٣) انظر بدائع الفوائد (٢/٢) وما بعدها.

مقتنعًا به وراضيًا إياه، ولم ير فيه أدنى غضاضة أو كذبًا على الله، أو تعطيلا لصفة من صفاته المقدسة.

وإن كان بينه وبين غيره خلاف فهو ليس فى المجاز يكون أو لا يكون، ولكن غيره يقول: اليد حقيقة فى العضو مجاز فى القدرة والنعمة، وهو يقول: اليد حقيقة فى القدرة والنعمة، والقوة، مجاز فى العضو.

فالمجاز موضع اتفاق بين الفريقين، وإنما الخلاف أين يقع المجاز - هنا - هل هو فى العضو الجارحة أم فى لازم معناه.

وكون المجاز فى العضو الذى أقره الإمام هنا فقد أخذه من كلام السهيلى الذى قال من قبل إن المجاز فى العضو (العين) أما لازم معناها: الرؤية والإدراك فحقيقة: لا مجاز فيه.

وأيا كان الأمر، فمن ذا الذى يجرؤ على القول بأن الإمام ابن القيم ليس له فى المجاز إلا مذهب الإنكار وهذا هو الإمام نفسه يدحض هذه الدعوى فيما نقلناه وما سننقله عنه من النصوص القاطعة على إقراره بالمجاز تأويلاً وتصريحًا، فى اللغة بوجه عام وفى التنزيل الحكيم بوجه خاص.

ومن جهة أخرى نراه ينقل عن السهيلى كلامًا استعمل فيه السهيلى المجاز فى توضيح بعض آيات الذكر الحكيم فيقره الإمام على وجهات نظره ثم يثنى عليه فيقول: «هذا من كلامه من المرقصات»، «فإنه أحسن فيه ما شاء»[1].

ويقول: «فتأمل ذلك فإنه من المباحث العزيزة الغريبة التى يثنى على مثلها بالخناصر»[2].

وكما قال شيخه من قبل:

فى مسألة هل لفظ الصلاة حقيقة فى الدعاء مجاز فى العبادة يردد الإمام ابن القيم كلام شيخه الإمام ابن تيمية الذى قاله من قبل، من أن لفظ الصلاة متناول للعبادة والدعاء تناول التواطؤ أوالجنس على أفراده، فيقول الإمام ابن القيم:

---

(١) بدائع الفوائد: (١/ ٦).

(٢) نفس المصدر (١/ ٨).

«فاللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار: لا تناول المشترك لمعنييه، ولا تناول اللفظ لحقيقته ومجازه»[1].

فكلامه - هنا - مثل كلام شيخه من قبل: هو منازعة فى مثال هل فيه مجاز أو ليس فيه مجاز. أما المجاز - كلية - فهو بعيد عن هذا النزاع.

المصطلحات الشرعية:

وقع خلاف بين الأصوليين حول المصطلحات الشرعية كالصوم والصلاة والحج، والصلة بينها وبين المعانى اللغوية الوضعية، وأسفر الخلاف بينهم عن عدة مذاهب:

الأول: هل نقلها الشارع من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية مراعيًا فى النقل العلاقة بين المعنيين اللغوى والشرعى على سبيل المجاز؟.

الثانى: أو نقلها الشارع نقلا مبتوت الصلة بالمعانى اللغوية؟.

الثالث: أم أن الشرع استأنف وضعها وضعًا جديدًا، ولم ينقلها عن اللغة؟.

أجمل ابن القيم الحديث عن هذه المذاهب فقال ذاكرًا المجاز فى بعضها:

«وهذا التقرير نافع فى مسألة الصلاة، وأنها هل نقلت عن مسماها فى اللغة، فصارت حقيقة شرعية منقولة، أو استعملت فى هذه العبادة مجازًا للعلاقة بينها وبين المسمى اللغوى؟ أو هى باقية على الوضع اللغوى وضم إليها أركان وشرائط»؟ ثم يضيف إلى هذه المذاهب رأيه الخاص، وحاصله أن الصلاة بمعنى العبادة ليست مجازًا؛ لأنها لم تنفك عن الدعاء الذى هو المعنى اللغوى للصلاة[2]، هذا قوله وشاهدنا فيه أنه ذكر المجاز غير منكر له وكل ما فى الأمر أنه لم يجعل منه لفظ الصلاة مستعملا فى العبادة، ودليله أن الصلاة بمعنى العبادة فيها دعاء فهى إذن باقية على معناها اللغوى لا مجاز فيها.

بيد أن الذى ذكره مدفوع بأن الصلاة أعم من الدعاء والدعاء القولى جزء منها، وفيها من الأقوال غير الدعاء ومن الأفعال الشىء الكثير. فإذا قيل إنها مجاز

---

(١) نفس المصدر (١/ ٢٠).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ٦).

فلا غرابة في ذلك؛ لأنها لم تكن كلها دعاء. وتحرير القول في هذا أن الصلاة بمعنى العبادة حقيقة شرعية، وبمعنى الدعاء مجاز شرعي في عرف الشرع.

أما من حيث اللغة فالصلاة بمعنى الدعاء حقيقة لغوية وبمعنى العبادة مجاز - والعبرة في هذا كله هو اصطلاح التخاطب كما يقول البلاغيون.

• الصفات بين الخالق والمخلوق[1]:

ومما ورد فيه ذكر المجاز دون اعتراض من ابن القيم عليه مسألة الصفات بين الخالق والمخلوق فقد نقل فيها ثلاثة مذاهب - كذلك - فقال:

أحدها: أنها حقيقة في العبد مجاز في الرب، وصف هذا المذهب بأنه أخبث المذاهب.

الثاني: أنها حقيقة في الرب مجاز في العبد، ولم يذم هذا المذهب ولم يمدحه.

الثالث: أنها حقيقة في الرب والعبد. وقال إن هذا مذهب أهل السنة، وهو أصح المذاهب[2].

تردد المجاز في مذهبين من هذه المذاهب الثلاثة، ومرَّ الإمام مرَّ الكرام بسكوته عنه مقرًا به غير منكر، مع أنه نقد المذهب الأول ودعاه أخبث المذاهب؛ لأنه جعل الصفات مثل الحياة والوجود حقيقة في المخلوق مجازًا في الخالق؟!.

ويرد المجاز - كذلك - في تقرير الإمام لمذهب أهل السنة والجماعة، موضحًا أنها حقيقة فيه وليست مجازًا، وأن صفات العباد حقيقة فيهم وليست مجازًا فيقول: «والقدر عندهم - أي أهل السنة - هو قدرة الله تعالى وعلمه ومشيئته، وخلقه، فلا تتحرك ذرة فما فوقها إلا بمشيئته وعلمه وقدرته، فهم المؤمنون بلا حول ولا قوة إلا بالله، على الحقيقة إذا قالها غيرهم على المجاز... ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازًا»[3].

---

(١) مثل: الحياة -الوجود - السمع - البصر، وهكذا.

(٢) بدائع الفوائد: (١/ ١٦٤) وهذا حق وصدق لأن صفات الله حقيقة فيه، وصفات العباد حقيقة فيهم، والاشتراك في اللفظ لا يقتضي الاشتراك في المعنى، فقدرة الله -مثلا- غير قدرة خلقه قطعًا.

(٣) شفاء العليل (١١٥).

• **وفى الرد على نفاة الأسباب:**

ويذكر المجـاز مرة أخرى فى رده على نفاة الأسـباب وهم الجبـرية الذين ينفون أسباب الأفعـال، ويقولون إن الله وحده هو الفاعل المختار المنفـرد بالخلق والتأثير، فالطعام لا يُشْبِع، والماء لا يروى، والنار لا تحرق، والسيف لا يقطع، وليست هى أسبابًا مؤثرة رتب الله عليها آثارها، ويقولون هذا هو التوحيد[1].

وبعد أن شنَّع عليهم العلامة ابن القيم قال:

«وهذا كله عند نفاة الأسباب مجاز لا حقيقة له»[2].

فى هذه المواضـع كلهـا ينازع ابن القـيم الخصـوم فى بعض ما ذهـبـوا إليه، أما المجاز فعلى كثـرة ترديده لم يَبُحْ بكلمة واحدة تدل على أنه منكر له، بل ينازع الخصوم بأن ما عدوه مجازًا من الصفات ليس هو بمجاز، وإنما حقائق.

نص قاطع لكل شبهة:

ولدينا نص قاطع لكل شبهة تحوم حول إقرار العلامة ابن القيم بالمجاز، آثرنا أن نذكره فى نهـاية هذه الجولة لقـوته ووضوحـه على إقراره بالمجاز والـتأويل المؤدى إليه، وفيه يقول رحمـه الله «المجاز والتأويل لا يدخلان فى النصوص، وإنما يدخل فى الظاهر المحـتمل له، وهنا نكتـة ينبغى التـفطن لها، وهى أن كون اللـفظ نصًا يعرف بشيئين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعا، كالعشرة.

والثانى: اطراد استعـماله على طريقة واحدة فى جمـيع موارده. فإنه نص فى معناه لا يقبل تأويلا ولا مجازًا»[3].

نترك هذا النص يتـحدث عن نفسـه، ليقطع كل هاجسـة ويزيل كل ريب حول إيمـان الإمام ابن القـيم الجوزية بالمجـاز وإقراره به فى العـديد من مؤلفـاته غـير

---

(١) الفرق بين الفرق ومقالات الإسلاميين مبحث الجبرية.

(٢) شفاء العليل (٢٩٩).

(٣) بدائع الفوائد: (١/١٥) والمؤلف يفرق هنا بين النص والظاهر على منهج الأصوليين والفقهاء.

«الصواعق» وإننا لم نكن مفترين عليه ولا على شيخه الإمام ابن تيميه حين قلنا إنهما من مثبتى المجاز وإن نفياه فى «الإيمان» و«الصواعق» لعارض بدا لهما ولكى يدفعا خطر سوء التأويل الذى نشأ فى عصرهما وقبل عصرهما.

ونص آخر مماثل:

كما أن لابن القيم نصًا آخر مماثلا لهذا النص وضع فيه ضوابط للمجاز فى الكلام: متى يكون؟

قال رحمه الله: «من ادعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه، لم يتم له ذلك إلا بعد أربعة مقامات:

أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة.

الثانى: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذى عينه - يعنى المعنى المجازى - وإلا كان مفتريًا على اللغة.

الثالث: بيان تعيين ذلك المحمل إن كان له عدة مجازات[1].

أنت ترى الإمام ابن القيم - هنا - يبين شروط تحقق المجاز، بل إنه فى المقام الثالث يقر أن اللفظ الواحد قد تكون له عدة مجازات، ويوجب على من يصرف لفظ إلى واحد منها أن يقيم الدليل على أن المعنى المجازى الذى إليه صرف اللفظ أولى معانى اللفظ المجازية بالاعتبار فابن القيم - هنا - ليس مقرًا بالمجاز فحسب، ولكنه ممن يخوضون فى بحاره، ويحومون حول دقائقه وقوانينه، ويشرعون له.

ولا يقدح فى هذه النتائج أنه يقول: «من ادعى صرف لفظ» فقد يفهم منه قصارى النظر أنه يرى أن صرف اللفظ إلى مجازه ادعاء. فهو فيه منكر للمجاز ولإزالة هذه الشبه نقول: إن الإمام قال: «من ادعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه..» ولم يقل من ادعى صرف اللفظ أو الألفاظ. لو كان قال هذا لكان الادعاء عامًا فى جميع الألفاظ، ولصح أن هذا النص فيه إنكار للمجاز رأسًا.

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢٠٥) ولم نذكر المقام الرابع لأنه تكرار للأول مع اختلاف الألفاظ، وفيه يقول: الجواب عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة.

أما قوله: من ادعى صرف لفظ فهذا يتناول فرعًا خاصًا يجاريه عليه كل مثبتى المجاز. فالأصل فى الألفاظ أن تحمل على ظواهرها ومعانيها الوضعية ولا يجوز صرفها إلى المعانى المجازية إلا لمانع شرعى أو عقلى من إرادة المعنى اللغوى الوضعى، هذا هو المعنى الذى أراده الإمام ابن القيم من عبارته تلك، وهو رجل خبير بمرامى الكلام يعرف ما يقول بكل وعى وحنكة، ذو خبرة عميقة بتذوق الكلام والتفرقة بين دلالاته ومعانيه.

• فى إعلام الموقعين:

ومن يساوره شك فى هذه الحقائق فليرجع إلى كتابه «إعلام الموقعين» الجزء الأول (٢١٥) وسيرى فيه فصولا ضافية للإمام كتبها حول طرق فهم دلالات الكلام. قسم فيه الباحثين إلى أصحاب معانٍ يسعون وراء مراد المتكلم من كلامه. وإلى أصحاب ألفاظ يقفون عند ظواهر الكلام، ويقول فى هذه التفرقة بين أهل المعانى وبين أهل الألفاظ «العارف يقول ماذا أراد؟ واللفظى يقول ماذا قال..»[(١)]؟

إنها لعبارة حكيمة قالها هذا الإمام الحكيم الفطن وقد مهد للعبارة السابقة بعبارة غاية فى الصواب، قال فيها:

«والألفاظ ليست تعبدية»[(٢)].

ومن تطبيقاته على هذا المنهج الحكيم قوله: «ولهذا فهمت الأمة كلها من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا...﴾ [النساء: ١٠].

«جميع وجوه الانتفاع من الملبس والركوب والمسكن وغيرها»[(٣)] أى: ليس المراد مجرد الأكل الوارد فى الآية فى سياق الوعيد، بل المراد مطلق الإفناء وكأنى بالإمام قد أخذ هذا المعنى عن الجاحظ إذا قال من قبل:

«يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها فى الأكل درهما واحدًا»[(٤)].

(١، ٢) إعلام الموقعين (١/٢١٩).
(٣) نفس المصدر (١/٢١٧).
(٤) الحيوان: (٥/٢٥).

ويشنع على من يقف - دائمًا - عند ظواهر الألفاظ فقال عطفًا على ما تقدم: «وفهمت - يعنى الأمة - من قوله تعالى ﴿فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] إرادة النهى عن جميع أنواع الأذى بالقول والفعل... فلو بصق رجل فى وجه والديه وضربهما بالنعل، وقال: إنى لم أقل لهما أف «لعده الناس فى غاية السخافة والحماقة والجهل..»[1]. ثم يصف من يمنعون صرف ظاهر اللفظ إذا اقتضاه مقتضٍ من الشرع أو العقل فقال ويا لحسن ما قال:

«ومنعُ هذا مكابرة للعقل والفهم والفطرة».

ومن مرونة عقل هذا الإمام أننا رأيناه يفسح مجالا فى الفكر للتفسير الإشارى عند الصوفية وليس له قوة علاقة بالألفاظ كما للمجاز، ومن هذا يفسح الإمام صدره له فيقول: «وهذا لا بأس به بأربعة شرائط: ألا يناقض معنى الآية، وأن يكون معنى صحيحًا فى نفسه، وأن يكون فى اللفظ إشعار به، وأن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطًا حسنًا»[2].

وصفوة القول:

هذه الجولة التى قمنا فى تراث الإمام ابن القيم تفيد أن له فى المجاز مذهبين، أحدهما مشهور، وهو إنكار المجاز استنادًا إلى ما كتبه فى «الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة».

والثانى غير مشهور، وهو إقراره بالمجاز عن رضًا واقتناع.

والذى نرجحه أن مذهب الإقرار بالمجاز هو الأصل والمعتقد عند الإمام التلميذ كما كان هو الأصل والمعتقد عند الإمام الشيخ ابن تيمية رحمهما الله.

ومستندنا فى هذا الترجيح أربعة أمور:

الأول: أنهما لم ينكرا المجاز فى جميع مؤلفاتهما بل أنكره كل منهما مرة واحدة فى مؤلف واحد: الإمام ابن تيمية فى كتابه «الإيمان» والإمام ابن القيم فى

---

(١) إعلام الموقعين: (١/ ٢١٨).
(٢) التبيان: (٥٠).

كتابه «الصواعق» وفيما عداهما لم يتعرضا لإنكاره حتى فى المواضع التى ورد فيها ذكره مرات، وزاد الإمام ابن تيمية حيث ردد فى قسم أصول الفقه ما سبق ذكره فى كتابه «الإيمان».

الثانى: أن كلا منهما أقر بالتأويل المجازى الواضح إما نقلا عن السلف وغيرهم، وإما فى حر كلامهما.

كما أقرا بالمجاز فيما حكياه عن غيرهما، وفى حر كلامهما وأعملاه حتى فى النصوص القرآنية كما تقدم.

الثالث: أن أدلة الإنكار التى استندا إليها فى مرحلة إنكارهما للمجاز مردود عليها كلها حتى الوجوه الخمسين التى ذكرها ابن القيم فى كتاب «الصواعق» وللقارئ أن يقرأ ما كتبناه فى الرد عليهما فى كتاب «المجاز» الذى تقدم التعريف به فى أحد الهوامش السابقة.

ويضاف إلى هذا أننا استخلصنا فيما تقدم أن الإمام ابن تيمية من خلال النصوص التى نقلناها قد رجع عن كل الدعائم التى استند إليها فى إنكار المجاز فى كتاب «الإيمان» إلا دعامة واحدة لم نعثر فى كلامه على ما يفيد الرجوع عنها، وهى: عدم ورود المجاز عن السلف فى القرنين الأول والثانى الهجريين، وهذا متمسك خفيف الوزن، لأن المجاز مصطلح، والمصطلحات لا تواكب نشأة العلوم والفنون، وإنما تأتى متأخرة نتيجة لتطور البحث. فما أكثر المصطلحات التى استجدت بعد القرنين المشار إليهما فى أصول الفقه، وفى الفقه وفى علوم القرآن وعلوم اللغة والأدب والنقد والبيان ولم يقل أحد ببطلان تلك المصطلحات لعدم وجودها فى القرنين الأولين.

الرابع: أن سوء التأويل لدى بعض الفرق والإسراف فى صرف الألفاظ عن ظواهرها بدون مقتض من الشرع أو العقل، والافتراء على اللغة حتى كادت تفقد ثقة الناس لكثرة العبث فى دلالاتها، هذه الظاهرة كانت سببًا كافيًا لوقوف الإمامين الجليلين: ابن تيمية وابن القيم - فى وجه هذا الفساد ليردا للغة اعتبارها،

ويصونـا القرآن والحديث الـنبوى من عبـث العابثين، وألاعـيب المتلاعبـين، وفى غضون هذه الغضبة منهما على سوء التأويل أنكرا المجاز سدًّا للذرائع بعد أن أسىء استـعماله وبلغ الإسراف فـيه حدًّا مخـيفًا، وقـد رصدنا فى كتابنا «المجـاز» أمثلة عديدة للإسـراف وسوء التأويل وبخاصـة من كتاب «فصـوص الحِكَم» لابن عربى الباطنى الذى أساء فى كتابه هذا إلى آيات القرآن الحكيم إساءة لم يسبق لها مثيل، بل ولم يلحق بها مثيل حتى الآن.

هذا ما نعـتقـده تبرئة للإمامـين الجليلين من الاتهام بالتناقـض فى إنكار المجاز مـرة، والإقرار به مـرات وهذا ليس بمنكر فـى أعمـال الأئمـة الأعلام فى شـتى المجالات.

فالإمـام عبـدالقاهر الجـرجانى تراه مرة يرفـع من شأن المعانى عـلى الألفاظ، وأخرى يمتدح الألفاظ وينصرها على المعانى، وثالثة يسوِّى بينهما.

وقد فُسِّـر موقفه هذا بأنه حـين انتصر للمعانى على الألـفاظ كان يرد على مَنْ جعلوا المزية للفظ وبالغوا فى قـيمته وحافوا على المعنى، وحـين انتصر للفظ على المعانى كان يواجه المغالين فى قيمة المـعانى، الحائفين على الألفاظ. أما حين سوَّى بين المعـانى والألفاظ فـإنه كان يبدى رأيه الخـالص فى هذه القـضية التى شـغلت مساحة طويلة عريـضة عند النقاد القدماء، فما أشبه مـوقف الإمامين بهذا الموقف الذى وقفه الجرجانى فى كتابه دلائل الإعجاز.

****

الفصل الثالث:

وقفة مع الشيخ الشنقيطى[1]

بعد عَصْرَيى الإمام ابن تيمية وابن القيم بنهاية النصف الأول من القرن الثامن الهجرى (٧٥١) توقف الجدل حول إنكار المجاز، فلم يعُدْ أحد متحمسًا لإنكاره، ولا أحد كتب فى إنكاره مصنفًا منفردًا، ولا أعلن - رأيًا ولو مختصراً فيه - يفيد إنكاره للمجاز، بيد أن بعض الكاتبين فى علوم اللغة كالإمام السيوطى، أو علوم القرآن كبدر الدين الزركشى حكوا الخلاف السابق فيه، بدءًا من عصور داود الظاهرى وابنه محمد أبى بكر وأبى إسحاق الإسفرائينى، وسعيد بن منذر البلوطى وكذلك صنع مثلهما علماء أصول الفقه.

وقد أطبقوا - جميعًا - على حكاية الخلاف، وذكر شبهات المنكرين ثم الرد عليها، معلنين فى النهاية إقرارهم بوقوع المجاز فى القرآن الكريم خاصة، وفى اللغة العربية عامة ومما قاله بدر الدين الزركشى فى الرد على منكرى وقوع المجاز فى القرآن.

• من أسقط المجاز من القرآن أسقط شطر الحسن:

هذه العبارة وإن كان ظاهرها غير مراد فإن فيها إشارة لوظيفة المجاز فى البيان الرفيع، وأثره فى الوفاء بحق المعنى وقوة تأثيره فى النفوس حين يقتضيه المقام والقرآن أكثره حقائق لغوية لا مجازات، وهذا أمر بديه لا ينازع فيه.

ظل السكوت عن إنكار المجاز طوال خمسة قرون ونص القرن من وفاة ابن القيم إلى أن وضع الشيخ الشنقيطى رسالة فى منع المجاز فى القرآن فى غضون القرن الثالث عشر الهجرى، أطلق عليها:

---

(١) هو الشيخ محمد الأمين الشنقيطى، ولد بموريتانيا عام ١٣٠٥هـ وتلقى تعليمه على طريقة القدماء من أفراد أسرته ومن علماء موريتانيا الإسلامية. اشتغل بالتدريس فى المسجد النبوى الشريف وفى الجامعة الإسلامية وفى الرياض، وتوفى بمكة المكرمة عام ١٣٩٣هـ انظر الجزء العاشر من كتابه «أضواء البيان».

- **منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعجاز[1]:**

وهذا العنوان يوحى بأن الشيخ - رحمه الله - يمنع وقوع المجاز فى القرآن الكريم دون اللغة بوجه عام. ولكنه فى الواقع - ينكره مطلقًا.

وإتمامًا لمواجهة جميع منكرى المجاز - قدماء ومحدثين - آثرنا أن نقف مع رسالة الشيخ الشنقيطى وقفة ناقدة تضع الحق فى نصابه، لئلا يظن ظان أن فيها جديدًا لم يقله من أنكر المجاز من قبل، أو أننا أهملناها لقوة الحجة فيها. هذا وبالله ومنه التوفيق.

- **موضوعات رسالة الشيخ الشنقيطى:**

وضع الشيخ رسالته فى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة: فى المقدمة ذكر الخلاف حول منع المجاز وجوازه[2].

وفى الفصل الأول ناقش مقولة «كل ما جاز فى اللغة جاز فى القرآن»[3].

وفى الفصل الثانى ناقش الآيات التى احتج بها مجوزو المجاز فى القرآن الكريم[4].

وفى الفصل الثالث ناقش ما أسماه: إشكالات تتعلق بنفى المجاز أو دليل المنع[5].

وفى الفصل الرابع ناقش: تحقيق المقام فى آيات الصفات مع نفى المجاز عنها[6].

وفى الخاتمة: عرض مناظرة عن نفى بعض الصفات بالطرق الجدلية[7].

---

(١) طبعت هذه الرسالة فى نهاية الجزء العاشر من كتاب الشيخ الشنقيطى «أضواء البيان فى توضيح القرآن بالقرآن» كما طبعت طبعة مستقلة، وقد اعتمدناها على الطبعة الملحقة.

(٢) منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعجاز: ٦.

(٣) نفس المصدر: ١٠.

(٤) نفس المصدر: ٣٣.

(٥) نفس المصدر: ٤٠.

(٦) نفس المصدر: ٥٣.

(٧) نفس المصدر: ٥٧.

• ما يدخل معنا فى هذه الدراسة:

ما يدخل معنا فى هذه الدراسة - حسب منهجها - هو المقدمة والفصول الثلاثة الأولى. أما مسألة الصفات فهذه قضية أخرى لم نتطرق لها - قبلاً - إلا عرضًا. وليس من منهجنا أن نفصل القول فيها مع اعتقادنا الذى تزول الجبال ولا يزول أن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وحتى مع صدق نفى المجاز عنها فإن ذلك لا ينفى المجاز فى غيرها كما سيأتى.

ونسير فى مناقشتنا للشيخ رحمه الله على نفس المنهج الذى وضعه هو فى رسالته.

• نقد ما أورده فى المقدمة:

من أبرز ما ذكره فى المقدمة أن المجاز مختلف فى وقوعه فى اللغة، وأن أبا إسحق الإسفرائينى وأبا على الفارسى قالا لا مجاز فى اللغة كما عزاه لهما ابن السبكى فى جمع الجوامع[(١)].

ويترتب على هذا أن مجوزى المجاز فى اللغة اختلفوا مرة أخرى حول وقوعه فى القرآن وعدم وقوعه، وراح يردد ما ردده غيره من قبل من أن ابن خويز منداد من المالكية وابن القاص من الشافعية، وضم إليهما موقفى الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وقال إنهما أوضحا منعه فى اللغة أصلاً[(٢)].

• نقد هذا الكلام:

مثل هذا الكلام كان له بريق ووجه من قبل، ولكن بعد الذى كشفت عنه هذه الدراسة أصبح مجرد نقوش ورسوم لا طائل تحته.

فأبو إسحاق مظلوم فى هذه النسبة، فقد علمنا من قبل أن له نصًا مستفيضًا فى المجاز نقله العلامة ابن القيم كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم. ونقل مثله من قبل ابن القيم إمام الحرمين. ولأبى إسحق تأويلات هى من صميم المجاز.

---

(١) منع جواز المجاز: ٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٧.

أما أبو على فالظلم الواقع عليه أشد من الظلم الواقع على أبى إسحاق، فقد روى عنه تلميذه أبو الفتح ابن جنى أقوالا فى المجاز، وكذلك الإمام عبد القاهر الجرجانى ثم الإمام ابن القيم نفسه فى كتابيه؛ (الصواعق) و(شفاء العليل)[1].

أما موقفا الإمامين ابن تيمية وابن القيم، فقد قدمنا ما فيه الكفاية حولهما، ولم نجد لهما فى مذهب الإنكار دليلاً واحداً ليس فيه مقال.

• لا مجاز فى القرآن وإن صح فى اللغة:

هذا ما أورده الشيخ فى المقدمة. ونصه بالحرف.

«والذى ندين الله به ويلزم قبوله كل منصف محقق أنه لا يجوز إطلاق المجاز فى القرآن مطلقًا على كلا القولين:

أما على القول بأنه لا يجوز فى اللغة أصلاً - وهو الحق - فعدم المجاز فى القرآن واضح.

وأما على القول بوقوع المجاز فى اللغة العربية فلا يجوز القول به فى القرآن»[2].

تعقيب قصير:

نقف أمام عبارتين أوردهما ضمن هذا النص: إحداهما قوله «ويلزم قبوله كل منصف محقق...».

وثانيتهما قوله واصفًا مذهب منع المجاز فى اللغة بأنه - وهو الحق. ولنا عليهما تعقيب واحد:

إن هاتين العبارتين، أو الحكمين، لم يقدم الشيخ الشنقيطى ولا أحد قبل من مانعى المجاز دليلاً واحدًا صحيحًا يلزم منه «الإلزام» والقبول، أو يجعله حقيقا بأنه «الحق» فهما دعويان لم يؤيدهما دليل. ولو أن الشيخ الشنقيطى تتبع كل ما قاله ابن تيمية والإمام ابن القيم لما سولت له نفسه أن يقطع بالحقية والإلزام. ويبدو أنه

---

(١) انظر (٢/ ٢٩١) من كتابنا «المجاز» مرجع سبق ذكره.

(٢) منع جواز المجاز: ٧- ٨.

لم يقرأ لابن تيمية سوى ما كتبه فى «الإيمان» ولم يقرأ لابن القيم غير ما كتبه فى «الصواعق» فجزم بما جزم. ولو كا تجاوز هذين المصدرين لكان له موقف آخر.

كل مجاز يجوز نفيه:

قال الشيخ: «وأوضح دليل على منعه فى القرآن إجماع القائلين بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه ويكون نافيه صادقًا فى نفس الأمر[1]. ويرتب على هذه المقولة مقولة أخرى فيقول:

«فيلزم من القول بأن فى القرآن مجازًا أن فى القرآن ما يجوز نفيه ولا شك أنه لا يجوز نفى شىء من القرآن»[2].

ويستطر فيضع شكلاً منطقيًا على طريقة المناطقة فى الاستدلال فيقول: «وطريق مناظرة القائل بالمجاز فى القرآن هى أن يقال»:

«لا شىء من القرآن يجوز نفيه، وكل مجاز يجوز نفيه. ينتج: لا شىء من القرآن بمجاز»[3].

ويجزم - رحمه الله - بأن مقدمتى هذا الاستدلال صحيحتان ليثبت أن النتيجة صحيحة.

• نقد هذا الكلام:

وقع الشيخ هنا فى عدة مبالغات أدت إلى فساد ما جزم به من أحكام وتقديرات:

أولاً: أنه ادعى إجماع القائلين بالمجاز على جواز نفيه. وحكاية الإجماع - هنا - مغلوطة. فالذين قالوا هذا هم الأصوليون فى سردهم لأمارات المجاز - والأصوليون - لا يؤخذ عنهم درس المجاز؛ لأن لهذا الفن رجالاً وفرسانًا آخرين هم علماء البلاغة والبيان، أما الأصوليون فمع ما لهم من دقة وطرافة فى مباحث المجاز فإن لهم - كذلك - تصورات لا يجاريهم عليها أحد من أرباب الصناعة وحذاقها. وقد ناقشنا كثيرًا من تصوراتهم غير المسلمة فى المبحث الخاص بهم فى كتابنا «المجاز».

(١، ٢) منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعجاز: ٨.

(٣) نفس المصدر: ٩.

ومما لا نسأم تكراره أن شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وتلميذهما الشيخ الشنقيطى أداروا معركتهم فى نفى المجاز مع الأصوليين، ولم يديروها مع رجالها المشهود لهم بالتحقيق والتحرير فى مسائل البلاغة بعامة والمجاز بخاصة. فأين هو الإجماع الذى يحكيه الشيخ رحمه الله ويجزم به ويعتمد عليه فى الاستنباط؟!

ثانيًا: أن الشيخ جزم بصحة المقدمتين، وهذا كلام فيه مقال، علمًا بأنه لم يحدد المراد بالنفى الذى قال فيه: لا شىء من القرآن يجوز نفيه ومع هذا فإننا نضع أمام الشيخ بعض ما حكاه القرآن الكريم عن بعض الكفرة والعصاة مثل قوله تعالى عن فرعون لقومه:

﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤].

وقولهم لهم كذلك: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: ٣٨].

وقول إبليس فى المفاضلة على آدام ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ [ص: ٧٦].

وقول منكرى البعث عن البعث: ﴿ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ [ق: ٣].

وقول اليهود والنصارى فى عزير والمسيح: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ....﴾ [التوبة: ٣٠].

وحكاية الله عن المنافقين حين رجعوا عن القتال مع النبى وقالوا: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ [الأحزاب: ١٣].

هذه مجرد مثل لما حكاه القرآن الأمين عن بعض الكفرة والعصاة. فما رأى الشيخ رحمه الله فى هذه الحكايات؟ أكان قائلوها صادقين فى تصوير الدعاوى التى دبجوها؟ أم كانوا كاذبين؟.

وما هو موقف المؤمن الصادق الإيمان منها؟ أيقول: إن فرعون كان صادقًا، فيما حكاه عنه القرآن الكريم من أقوال ومزاعم؟ كيف والقرآن نفسه كر عليها

فنفاها. فقال فى قـول اليهود والنصارى: ﴿ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [التوبة: ٣٠] وقال معقبًا على دعوى المنافقين ﴿وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ﴾ [الأحزاب: ١٣].

ونعـود فنقول: إن الشـيخ لم يحدد مـا هو مراده من النفى الذى لا يجـوز فى القرآن؟ فإن كان أراد أننا لا نقـول على شىء فى القرآن أنه ليس قرآنًا فنحن وكل المؤمنين مـعه. وإن أراد أن بعض المعـانى التى فى القرآن لا يجـوز نفيهـا ويجب اعتقاد الصدق فيها فهذا القول فى حاجة إلى مراجعة وقد بينا الدليل.

وأما المقدمـة الثانية «وكل مجاز يجـوز نفيه» فإن الشيـخ أخذ هذه الجملة على ظاهرها، وأهمل تفسير الأصوليين لها، وهو بلا نزاع قد وقف عليه وهذا مما يدعو إلى العجب.

فالأصوليون حين قالوا: من علامات المجاز أنه يجوز نفيه. وقال لهم المعارض: إن المجاز كذب إذن. أجابوا على قول المعارض بجواب مقنع جدًا فقالوا[1]:

حين نقول للبليـد حمار، وللشجاع أسد يصح أن يقـال: ليس هو بحمار وإنما هو إنسان، وليس هو بأسد وإنما هو رجـل، وهذا من أمارات المجاز عندنا، ولكنه لا يحـيل المجاز إلى كـذب؛ لأن هذا النفى منصب على «إرادة الحقـيقـة» لا على المعنى المجازى: يعنى ليس هو حمارًا حقيقة ولا أسدًا حقيقة. والمجازى حين يقول عن البليـد إنه: حمار، وعـن الشجاع إنه: أسـد لا يريد أن يثبت لهـما حـقيـقة الحمـارية والأسدية. وإنمـا يكون المجاز كـذبًا لو صح انصبـاب النفى على المعنى المراد، فصح نفى البلادة والشجاعة. وهذا غير وارد قطعًا.

وباختصار نقول: إن المقـدمتين اللتين اعتمد عليهما الشـيخ فى الاستدلال غير مسلمتين. ويلزم من هذا فـساد النتيجة، المتولدة عنهـما وهى منع جواز المجاز فى القرآن. وهو المطلوب.

• كل ما جاز فى اللغة العربية جاز فى القرآن:

أورد الشيخ - رحمه الله - هذه المقولة على أن مـجوزى المجاز فى القرآن كانوا قد استدلوا بها على صدق مذهبهم. وأعـمل فيها ذكاءه المنطقى ومحصوله النظرى

(١) لم نحك قول الأصوليين بلفظه، وإنما عبرنا عن معناهم بصياغة جديدة أوضح فى الدلالة على المراد.

الجدلى، وانتهى إلى أنها مقولة كاذبة ترتب عليها كذب مطلوبها. وهو دعوى وقوع المجاز فى القرآن الكريم.

ومما نلفت إليه الأنظار أن الشيخ غالى جداً فى التعصب لرأيه ودفع رأى خصومه، فتراه يقول:

«والدليل على صدق الجزئية[1] السالبة التى نقضنا بها كليته الموجبة كثرة وقوع الأشياء المستحسنة فى اللغة عند البيانيين، كاستحسان المجاز، وهى ممنوعة فى القرآن بلا نزاع....»[2].

فقد غالى - عفا الله عنه - فى تصوير المسألة. وقال: إن القرآن ممنوع وقوع المجاز فيه بلا نزاع؟!

فإ كان المنع بلا نزاع فلماذا وضع هو رسالته: منع جواز المجاز... وعلى من يرد فيها؟

وقارئ كتابنا «المجاز» يعلم علم اليقين أن علماء الأمة أطبقوا على وقوع المجاز فى القرآن، ولم يشذ منهم إلا قليل. فكيف يستقيم قول الشيخ عفا الله عنه أن منع وقوع المجاز فى القرآن لا نزاع فيه؟!.

وقد توهم الشيخ أنه بهذا الاستدلال أول من منع بعض الفنون البلاغية من ورودها فى القرآن الكريم مثل:

الرجوع، وحسن التعليل، وبعض أنواع المبالغة. إلخ.

تعقيب:

نستطيع أن نقول إن هذا الكلام لا طائل تحته وإن أصاب فيه الشيخ، لأن القاعدة التى ساقها لم ترد عن مجوزى المجاز، وهى كل ما جاز فى اللغة جاز فى القرآن. فالشعر مثلا جائز فى اللغة ولم يقل أحد من البلاغيين بوروده فى القرآن

---

(١) يشير إلى قضية احتج بها هو وهى: «بعض ما يجوز فى اللغة العربية لا يجوز فى القرآن» والتى نقض بها الكلية الموجبة وهى: «كل ما جاز فى اللغة العربية جاز فى القرآن».

(٢) منع جواز المجاز: ١١.

ومنع بعضهم أن يقال إن فى القرآن سجعًا، كما منعوا تجاهل العارف، وحسن التعليل قولاً واحدًا. وهذا معناه أنهم لم يقولوا: إن كل جائز فى اللغة جائز فى القرآن إذن فهذ الكلام من الشيخ لم يصادف محلاً. وعلماء الأمة يشاركونه فى تنزيه كلام الله عن كل كلام هازل أو غير شريف المعنى. فما الجديد الذى أتى به رحمه الله.

وصفوة القول: إن هذه المقولة لا صلة لها بإثبات المجاز فى القرآن أو نفيه عنه.

• الرد على شواهد الجواز:

وينتقل الشيخ بعد هذا إلى مناقشة الشواهد القرآنية التى كان مجوزو المجاز فى القرآن قد استشهدوا بها، ومنها قوله تعالى:

﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] وقوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] وقوله: ﴿جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٣٤].

ويذهب الشيخ إلى أن هذه الألفاظ مستعملة فى حقائقها اللغوية وليست مجازات وفى الآية الأولى يقول:

«فالجواب»: أن قوله ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] لا مانع من حمله على حقيقة الإرادة المعروفة فى اللغة؛ لأن الله يعلم للجمادات مالا نعلمه لها. كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وقد ثبت فى صحيح البخارى حنين الجذع الذى كان يخطب عليه ﷺ. وثبت فى صحيح مسلم أنه ﷺ قال: «إنى لأعرف حجرا كان يسلم على فى مكة»... فلا مانع من أن يعلم الله من ذلك الجدار إرادة الانقضاض»[(٢)].

تعقيب:

نحن لا ننكر علم الله المحيط بكل شىء، ولكن الله خاطبنا على عادتنا فى الخطاب وليس على مقتضى علمه المحيط. ولما أراد الله لرسوله سليمان شيئًا من ذلك علمه منطق الطير، وإلا لَمَا فهم سليمان عليه السلام كلام الهدهد، ولا كلام النملة. وبعد تعليمه فهم وصار ذلك معجزة لسليمان عليه السلام.

---

(١) منع جواز المجاز (١١) وما بعدها.

(٢) نفس المصدر السابق ٣٣ - ٣٤.

وكذلك حنين الجذع، وتسليم الحجر على نبينا ﷺ كان من الخوارق والمعجزات؟!.

إن معيار الدلالات فى اللغة خاضع لضوابط المتكلمين بها لا تتجاوز المتعارف عندهم، وإلا لأصبحت أحاجى وألغازا، ومن أجل هذا لم يرسل الله رسولا إلا بلسان قومه ليبين لهم.

استطراد:

ويستطرد الشيخ فيقول: «إنه لا مانع من كون العرب تستعمل الإرادة عند الإطلاق فى معناها المشهور. وتستعملها فى الميل عند دلالة القرينة على ذلك، وكلا الاستعمالين حقيقة فى محله»[1].

تعقيب:

فى هذا الكلام صواب وغير صواب. أما الصواب ففى استعمال العرب الإرادة فى معناها المشهور عند الإطلاق، وفى غيره بمعونة القرينة وهذا ما يقوله مجوزو المجاز، فقد اتفقنا إذن فعلام الجدل؟!.

وأما غير الصواب فجعل كلا الاستعمالين حقيقة فى محله. فقد أقر الشيخ رحمه الله أن هناك فرقًا بين الاستعمالين، والفرق يعنى فيما يعنى اختلاف التسمية فما دام الأول يسمى حقيقة، وهو بها جدير فبم نسمى الثانى لنمايز بينهما فى التسمية كما تمايزا فى الدلالة؟!.

لو سميناهما معًا حقيقتين أو مجازين، لجمدت اللغة فلم نجد فيها علامة تميز به الاثنين ولكانت اللغة قاصرة عن دقائق البيان؟ كيف وهى لغة التنزيل المحكم المعجز.

إن لغتنا الجميلة وافية بحاجات المعبرين كل الوفاء. وأن فيها فروقًا جد واضحة بين المتماثلين، كاليدين والرجلين والعينين. ولا ينفى أحد التماثل بين هذه الألفاظ، ولكن اللغة تفرق بينهما فيقال:

---

(١) المصدر السابق: ٣٤.

اليد اليمنى واليد اليسرى، وهكذا الرجلان والعينان، فلو كنا لا نجد علامة للتفرقة بين المعنى عند الإطلاق، والمعنى عند التقييد لكان ذلك قصوراً فى لغة لا تعرف القصور، ولكن لغتنا أسعفتنا بكيفيات الدقة فى التعبير، فكان المعنى عند الإطلاق حقيقة، وعند التقييد الخاص مجازاً وإن كان ليس كل مقيد مجازاً.

والواقع يدفع دعوى الشيخ للتساوى بين الدلالتين. فهل كان العربى ذو السليقة العربية يفهم من قولنا: «أراد الرجل أن ينقض» نفس المعنى من قولنا: أراد الجدار أن ينقض؟ لو قلنا هذا لا تهمناه بالبلادة والعجز عن فهم لغته.

إن إرادة الرجل أو الإنسان العاقل موضع مدح إن كانت فى الخير، وموضع ذم إن كانت فى الشر.

أما إرادة «الجدار» فلا تمدح ولا تذم. ولو كان العربى يفهم من تلك الإرادة ما يفهم من هذه الإرادة لما استحق أن يخاطبه الله بكلامه الرفيع المعجز.

والصياغة القرآنية نفسها ترد هذا الفهم. فالنظم القرآنى يقول: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧] قال فأقامه ليدل على أن المراد من «الإرادة» الاعوجاج والميل، أى أن موسى عليه السلام رأى الجدار مائلا معوجًا فأقامه. يعنى جعله قائمًا مستويًا ولعل السر البيانى هنا هو تصوير قرب الجدار من الانقضاض والتهدم، بإرادة المريد حقيقة لهذا التهدم، فكأنه هو الفاعل المختار لهذا الفعل(١).

أما فى قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فقد حاول الشيخ رحمه الله محاولات عديدة لإخراجها من المجاز عند الأصوليين والبيانيين وقد وسع دائرة الجدل حولها علّه يلتقط خيطًا يصل به إلى المراد وننقل فيما يلى ما انتهى إليه من محاولاته، قال رحمه الله:

«فظهر أن مثل ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ من المدلول عليه بالاقتضاء وأنه ليس من المجاز عند جمهور الأصوليين القائلين بالمجاز فى القرآن وأحرى غيرهم - يعنى البيانيين - مع أن حد المجاز لا يشمل مثل: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ لأن القرية فيه عند

---

(١) انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (١٣٢).

القائل به من مجاز النقص مستعملة فى معناها الحقيقى، وإنما جاءها المجاز عندهم من قبيل النقص المؤدى لتغيير الإعراب، وقد قدمنا أن المحذوف مقتضى، وأن إعراب المضاف إليه إعراب المضاف إذا حذف من أساليب اللغة العربية»[1].

• نقد هذا الكلام:

إن من يرجع إلى كتب جميع الأصوليين يجدهم عند حديثهم عن أقسام المجاز يمثلون أول ما يمثلون لمجاز النقص بقوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ ولا يكاد يشذ منهم أحد[2].

فمحاولة إلزام الشيخ الأصوليين بإخراج هذه الآية من المجاز طريقها جدلى بحت.

يضاف إلى ذلك أن دلالة الاقتضاء عند الأصوليين واحدة من دلالات المجاز. وضابط المجاز ينطبق عليه تماما، فإن وجد من بينهم من يرى خلاف ذلك فما أكثر التصورات غير الدقيقة التى يثبتها كثير من الأصوليين فى بحث المجاز، والعاصم من هذا الخلط هو تحقيقات البلاغيين كالسعد والسيد، وقد صححا كثيراً من تصورات الأصوليين غير الدقيقة.

أما قول الشيخ: أن القرية مستعملة فى معناها الحقيقى ليتوصل بهذا القول إلى نفى المجاز عنها فهذا كذلك - مردود. لأن القرية هنا لها تخريجان:

الأول: أنها باقية على مدلولها الحقيقى فعلا، وهذا لا يخرجها من المجاز؛ لأن الذى فيها مجاز عقلى واقع فى النسب والإسناد. والمجاز العقلى لم تخرج فيه الألفاظ عن مدلولاتها اللغوية ولذلك كان التجوز فيه عقليًا.

الثانى: إخراجها عن المدلول اللغوى فشبهت بمن يسأل ويكون التجوز فيها لغويًا (استعارة بالكناية) وعلى كلا التقديرين فهى غير خارجة عن دائرة المجاز سواء قلنا باستعمالها فى معناها الحقيقى، لو خروجها عنه فأين المفر؟.

---

(١) المصدر السابق: ٣٦.

(٢) انظر مثلا. المستصفى -المنهاج- كشف الأسرار.

أما قوله: جاءها المجاز من تغيير الإعـراب فهو فليس بدقيق لأن تغيير الإعراب ترتب عليه تغيـير المعنى فأصبحت القرية معـه «مسئولة» وكان المسئـول فيما لو لم يغير إعرابها هو أهلها لا هى.

وهذه الآية لفتت نظر الرواد منذ عهـد سيبويه، وكان لها فضل كبـير فى تنشئة المجاز وتطوره، ولـكن الشيخ رحمـه الله بعد خـمسـة عشر قـرنًا يريد أن يعكس مسيرة الفلك، وهذا شيء فات أوانه.

• جناح الذل:

ويذهب الشيخ إلى أن الذل له جناح كجناح الطائر من حيث يرى أن الجناح المضاف للذل حقيقة كالجناح المضاف للطائر، وهذه مماحكات لفظية فالذل معنى وقصد، وصورة معقولة، وليس بهـيكل ولا جسم، وقد أغرى الشيخ أن يقول: إن جنـاح الذل حقيقـة لا مـجاز آيات مـن القرآن الكريم أضـيف فـيـه الجناح لغـير ذى جناح، مـثل قـوله تعالى﴿ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ ﴾ [القصص: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الشعراء: ٢١٥] وأقوال وردت عن العرب مثل قولهم:

وأنت الشـهـيـر بخـفـض الجناح   فـلا تـك فى رفـعـه أجـدلا

والشيخ - رحمه الله - حفظ شيئًا وغابت عنه أشياء. فليست دلالة الجناح على «الجنب واليد» كدلالة الجنب على الجنب واليد على اليـد فالجناح فى قوله تعالى: ﴿ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ﴾[الأنعام: ٣٨] غير الجناح فى قوله سبحانه: ﴿ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ .. ﴾ والدليل على ذلك أن القـرآن الكريم يستـعمل الجناح فى مـواضع، واليد فى مـواضع، والمواضع التى يستعمـل فيها «اليـد» مطلوب فيها دقـة الضبط لأنها موارد للأحكام الشرعية.

فـفى بيـان حـد السـرقـة جـاء فى التـنزيل المحكم: ﴿ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة:٣٨][1] ولم يقل جناحيهما.

وفى بيان كيفية الوضوء جاء فيه: ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾. [المائدة: ٦].

---

(١) انظر نفس المصدر (٣٨) وما بعدها.

وفى بيان كيفية التيمم جاء فيه: ﴿وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]

وجاء فيه أيضًا: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ٤٣].

وفى بيان حد المفسدين فى الأرض يقول: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ﴾ [المائدة: ٣٣]

وفى بيان التفضل على المؤمنين بكف الأذى عنهم جاء فيه:

﴿إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ﴾. [المائدة: ١١].

لم يقل فى كل ذلك: أجنحتكم ولا أجنحتهم. فدل ذلك على أن الجناح ليس يدًا. وإنما تشبه اليد بالجناح فى مواضع إثارة العواطف كما مر. فهى فى الأولى دلالة علمية مقنعة، وفى الثانية دلالة أدبية ممتعة.

أما ورود ذلك عن العرب. فالعرب ما أكثر المجازات فى كلامهم. ولولا ورود المجاز عنهم لما وجد له أثر فى العصور اللاحقة. ولما حفل به القرآن الكريم.

• الرجوع إلى الكناية:

وكأننا بالشيخ رحمه الله قد أحسن بضعف ما ذهب إليه فعدل عن الحقيقة الخالصة إلى الكناية فقال: «والجواب: أن الجناح فى قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] أن الجناح هنا مستعمل فى حقيقته؛ لأن الجناح يطلق على يد الإنسان وعضده وإبطة؟!.

والخفض مستعمل فى معناه الحقيقى.. لأن مريد البطش يرفع جناحية ومظهر الذل والتواضع يخفض جناحيه. فالأمر بخفض الجناح للوالدين كناية عن لين الجانب..»[1].

تعقيب:

إن الذهاب إلى حقيقة الجناح والخفض - هنا - فيه حجر على معنى الآية الوارف الظلال. فقد يكون «الولد» خافض الجناحين، وهو مع هذا من أشد الناس

(١) منع جواز المجاز: ٣٨.

عنفًا، وألحقهم أذى بوالديه. ولا يكون على هذا الفهم الضيق» بارًّا بوالديه ولو إذا خفض جناحية، هذا لازم الوقوف عند المعنى الحقيقى للجناح والخفض.

وكذلك فإن رفع الجناحين لا يلزم منه الشدة والعنف، فقد يكون دليلا على الاستسلام وفقدان الحول والقوة.

وهذه المحاذير لا ترد إذا حملنا الكلام على التمثيل لحالة الطائر فإنه يكون أقرب ما يكون من النفع والقرب من مريديه إذا خفض جناحيه وترك الطيران وهبط على الأرض، وحين يكون طائرًا فذلك هو الشرود والعقوق بعينه؟.

وما رأى الشيخ رحمه الله فى ولد أقطع اليدين أو مشلولهما أهذا مستحيل عليه أن يبر والديه حيث لا يدان أو لا جناحان له يخفضهما؟.

وإذا غضضنا الطرف عن هذا كله، أنسى الشيخ رحمه الله أن الكناية فيها جانبا حقيقة ومجاز. فليست هى حقيقة خالصة، ولا مجازا خالصًا فالقائل بجواز ورودها فى القرآن قائل - لا محالة - بوقوع نصف مجاز فى القرآن، وهو يستوى مع من قال بوقوع مجاز كامل. فأين المفر مرة أخرى.

• المجاز ليس أعجميًّا؟!.

فى مواضع كثيرة ردد الشيخ على ما يسميه غيره مجازًا أنه ليس بمجاز، بل هو أسلوب من أساليب اللغة العربية[1].

وهذا السلوك كان يكون مفيدًا فى النزاع لو كان القائلون بالمجاز يقولون إن المجاز أعجمى وليس عربى أما والمجاز عربى أصيل وما عرفت لغة صلتها بالمجاز أقوى من صلة اللغة العربية به.

وإن كان لابد من فرق بين الشيخ رحمه الله، وهو ينفى كل أساليب المجاز ويكتفى بأن يطلق عليها أنها أسلوب من أساليب اللغة العربية، إن الذى يطلق عليه هو «أسلوب من أساليب اللغة» يطلق عليه غيره أنه «مجاز» والاختلاف فى التسمية مع الاعتراف بوجود المسمى لا طائل تحته.

---

(١) انظر رسالته: ٦ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٨ - ٤٦.

بيد أن خصوم الشيخ أكثر منه دقة وضبطًا، لأن تسميتهم للمجاز مجازًا فيها تمييز واضح عما سواه من الحقائق، أما تسمية الشيخ له «أسلوب من أساليب اللغة» فهذا يطلق على الحقائق كما يطلق على المجازات.. وفى هذا خلط وتمويه.

أيجوز لرجل رزقه الله ذرية أن يسمى الأول منهم، ويكتفى بأن يدعى كل من الباقين بأنه «ولد فلان» دون أن يكون له اسم يميزه عن أشقائه؟!

وبعد هذا كله نتنقل إلى ما هو أخطر مما تقدم، فنسأل هذا السؤال الذى سيجلى حقيقة مواقف منكرى المجاز حديثًا كما جلاها قديمًا. وهذا السؤال.

• ولكن.. هل سلم الشيخ من المجاز؟

عرفنا مذهب الشيخ الشنقيطى فى المجاز، وأنه من أشد أهل العصر إنكارًا له. لا فى القرآن وحده، بل وفى اللغة كذلك وللشيخ أعمال علمية وضعها قبل موته وهى بين أيدى القراء ومن أبرزها - كما سبق - أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن. الذى كتب سبعة أجزائه الأولى. وأكمله أحد تلاميذه إلى العشرة.

فهل - يا ترى - سلم الشيخ من المجاز فى حر كلامه فطابق مذهبه العملى السلوكى مذهبه الجدلى النظرى الذى تقدم، فيكون الرجل وفيًّا بمذهبه فى الإنكار؟

أم أنه لم يسلم من القول بالمجاز فى حر كلامه فكان مثل الإمام ابن تيمية والإمام ابن القيم له مذهبان:

أحدهما: جدلى نظرى أنكر فيه المجاز.

وثانيهما: سلوكى عملى مارس فيه شيئًا من المجاز؟

الواقع أن الشيخ رحمه الله مثل الإمامين له نفس المذهبين اللذين لهما، مع فارق واحد.

فقد استدللنا على مذهبى الإمامين بنوعين من الأدلة.

أحدهما: التأويلات المجازية.

وثانيهما: ورود المجاز صريحًا بلفظه ومعناه فى حر كلامهما وإن زاد ابن القيم بوضعه مؤلفًا فى علم البيان تحدث فيه عن المجاز حديثًا مطولا.

أما الشيخ الشنقيطى رحمه الله فدليلنا على مذهبه السلوكى العملى نوع واحد هو كثرة التأويلات المجازية فى حر كلامه فقد قرأنا كتابه: أضواء البيان فى أجزائه العشرة، وظفرنا بالكثير من التأويلات المجازية الواردة فى حر كلامه بيد أننا لن نستشهد إلا بما ورد فى الأجزاء السبعة الأولى التى كتبها بنفسه. أما ما أكمله تلميذه الشيخ عطيه محمد سالم فلن نعتمد عليه، حتى لا نحمل الرجل عمل غيره وإن كان التلميذ قد توخى مذهب شيخه بكل دقة وإتقان.

ونورد من تأويلاته رحمه الله ما يندرج تحت الفنون المجازية الآتية:

المجاز العقلى - المجاز اللغوى المرسل - المجاز اللغوى الاستعارى ومن الله التوفيق.

● **المجاز العقلى:**

أول ما يلقانا من تأويلاته المجازية التى هى من صريح المجاز العقلى توجيهه إسناد التوفى إلى الله مرة، وإسناده إلى ملك الموت مرة، ثم إسناده إلى الملائكة مرة ونصه فيه بالحرف مع التصرف بالحذف.

«أسند هنا جل وعلا التوفى للملائكة فى قوله تعالى: ﴿تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ﴾ [النحل: ٣٢] وأسنده فى السجدة لملك الموت فى قوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١] وأسنده فى الزمر إلى نفسه جل وعلا فى قوله: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] وقد بينا.. أنه لا معارضة بين الآيات المذكورة فاسناده التوفى لنفسه؛ لأنه لا يموت أحد إلا بمشيئته تعالى... وأسنده لملك الموت؛ لأنه هو المأمور بقبض الأرواح وأسنده إلى الملائكة لأن لملك الموت أعوانًا من الملائكة»[1].

---

(١) أضواء البيان: ٢-٢٦٧.

تعقيب:

هذا قوله، وهو نفس القول الذى يقوله البيانيون حين يقررون أن فى هذه الآيات مجازًا عقليًا وليس ثمة من فرق بينه وبينهم سوى أنهم يطلقون على هذا اسم المجاز العقلى أو الحكمى وهو يسكت عن التسمية، كما فعل الإمام ابن القيم وشيخه من قبل.

﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء ١٢]:

بعد أن أورد الشيخ تفسير السلف لهذه الآية قال بالحرف: «قال مقيده عفا الله عنه[١]: هذا التفسير من قبل قولهم: نهاره صائم، وليله قائم. ومنه:

لقد لمتنا يا أم غيلان فى السرى ... ونمت وما ليل المطى بنائم[٢]

تعقيب:

هذه الأمثلة التى ذكرها هى بعينها التى يمثل بها علماء البيان فيما يمثلون للمجاز العقلى. وقد طفق الرواد الأوائل يرددون هذه المثل قبل إرساء قواعد علوم البلاغة على أنها من الاتساع فى اللغة. والتأويل المجازى فيها ظاهر وإن أمسك الشيخ عن التسمية.

﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥]:

قال رحمه الله فى تفسير هذه الآية ما نصه:

«قال بعض العلماء هو من إطلاق اسم المفعول وإرادة اسم الفاعل أى حجابًا ساترًا، وقد يقع عكسه كقوله تعالى: ﴿مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦] أى مدفوق. ﴿عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١] أى مرضية فإطلاق كل من اسم الفاعل واسم المفعول، وإرادة الآخر أسلوب من أساليب اللغة العربية، والبيانيون يسمون مثل ذلك الإطلاق: مجازًا عقليًا..»[٣].

---

(١) هذه العبارة يقصد بها الشيخ نفسه، ويكررها كثيرًا قبل كل حديث يورده هو ويضيفه إلى أقوال السلف.

(٢) أضواء البيان: ٢-٤٦٢.

(٣) أضواء البيان ٢-٥٩٦.

• وقفة مع هذا الكلام:

ها هو ذا الشيخ رحمه الله لم يستغن عن التأويل المجازى فى الكشف عن المراد من هذه الآية الكريمة، فأقر ثلاثة تأويلات مجازية فى القرآن.

مستور بمعنى ساتر، ودافق بمعنى مدفوق، وراضية بمعنى مرضية.

ارتضى هذا التأويل وهو يدرك تمامًا بم يسميه البيانيون ولكنه نحا إلى تسميته أسلوبًا من أساليب اللغة العربية وهذه التسمية لا تمنع تسمية أدق منها وأضبط، وهى المجاز العقلى. ومعلوم عند النظار أن هذا خلاف لفظى ليس له محصول. فالشيخ إذن مقر بالمجاز. وفيم؟ فى القرآن العظيم الذى اجتهد فى رسالته السابقة أن ينفى عنه المجاز فلم يستطع إلا ترك التسمية.

﴿اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [الحج: ٥]:

وفى هذه الآية يستعين الشيخ بالتأويل المجازى الواضح للكشف عن معنى الاهتزاز المسند إلى الأرض فيها، فيقول: «اهتزت: أى تحركت بالنبات. ولما كان النبات ثابتًا فيها ومتصلاً بها، كان اهتزازه كأنه اهتزازها. فأطلق عليها بهذا الاعتبار، أنها اهتزت بالنبات. وهذا أسلوب عربى معروف»[١].

• وقفة مع هذا الكلام:

هذا التأويل الذى يسميه الشيخ - لحاجة فى نفس يعقوب - أسلوبًا معروفًا من أساليب اللغة العربية، يسميه علماء البيان مجازًا عقليًا علاقته المكانية، لأن الأرض مكان الاهتزاز ومحله فأسند إليها وكأنها هى فاعلة الاهتزاز، وزانه قولهم: نهر جار: أى جار ماؤه فيه. وحقيقة الآية على تأويله: اهتزم نباتها فيها.

وسواء أقر الشيخ بالتسمية المجازية. أم لم يقر فالمجاز لازم له.

ونحن مع إلزامنا له بالمجاز على حسب تأويله نورد فى الآية ما لم يقله هو، ولو كان قاله لكان أجدى على مذهبه فى نفى المجاز فى هذه الآية بعينها.

---

(١) أضواء البيان: ٥ - ٣٧.

فلا مانع أن يكون الاهتزاز مسنداً للأرض حقيقة لا مجازاً لأنها حين ينزل فيها الماء، وبخاصة عن طريق المطر، تهتز ذراتها اهتزازاً حقيقياً وإن غاب عن النظر المجرد. وكذلك إذا غمرها الماء سيحا؛ لأن الأرض تتحرك وتزداد فى حجمها باختلاط الماء بها فكل من الاهتزاز والزيادة فى ﴿اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [الحج: ٥] حقيقتان لغويتان فيها ومع هذا فإننا نتمسك بما قاله الشيخ؛ لا لأنه عين الصواب ولكن لإلزامه بالتأويل المجازى الذى لم يستطع الاستغناء عنه.

● **المجاز المرسل:**

ورود التأويلات المجازية المندرجة تحت صور المجاز المرسل كثرت فى الأضواء كثرة مستفيضة ويريك تأويل الشيخ لها ما للمجاز من دور جليل الشأن فى لغة العرب عامة، وفى البيان القرآنى خاصة، وأنه لولا المجاز لاستغلق على الأفهام قسط كبير من القرآن العظيم، وبخاصة في مجالات الأحكام، وفيما يلى نذكر نماذج متعددة من أقوال الشيخ فيها رحمه الله رحمة واسعة.

● ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾[النساء: ٢]:

هذا خطاب من الله لأوصياء اليتامى بإعطائهم أموالهم التى كانوا يقومون على رعايتها، والأوصياء إنما صاروا أوصياء بتحقيق وصف اليتم فيمن هم أوصياء عليهم. وتستمر الوصاية ما دام اليتم. فإذا زال اليتم زالت.

لذلك كان فى هذه الآية إشكال حيث أمرت الأوصياء أمراً مطلقًا أن يؤتوا اليتامى أموالهم. وهذا - بحسب الظاهر - مناف لحكمة التشريع من نصب وصى على مال اليتامى.

لذلك يقول الشيخ رحمه الله: «أمر الله تعالى فى هذه الآية الكريمة بإيتاء اليتامى أموالهم، ولم يشترط هنا شرطًا فى ذلك؛ ولكنه بين بعد هذا أن هذا الإيتاء مشروط بشرطين:

الأول: بلوغ اليتامى، والثانى: إيناس الرشد منهم. وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦]

وتسميتهم يتامى فى الموضعين إنما هى باعتبار يتمهم الذى كانوا متصفين به قبل البلوغ. إذ لا يتم ذلك إلا بعد البلوغ إجماعًا»[1].

● وقفة مع هذا الكلام:

تسمية من كان يتيمًا قبل البلوغ يتيمًا بعد البلوغ، هى مجاز مرسل عند علماء البيان علاقته اعتبار ما كان. ومجاز مطلق عند الأصوليين له نفس العلاقة، وما قاله الشيخ فى بيانه اعتراف بقول الأصولى وعالم البيان، ويسميانه مجازًا ولكن الشيخ لا يسمى.

وقد رفع التأويل المجازى الإشكال الحاصل حول: كيف نؤتيهم أموالهم وهم ما يزالون يتامى، فجاء المجاز وقال: ليسوا هم فى هذه الحالة يتامى وإنما سموا - كذلك - لقرب عهدهم باليتم.

ونضيف إلى هذا سرًا بيانيًا آخر، وهو أن القرآن سماهم - هنا - يتامى وقد فارقوا اليتم ترقيقًا لقلوب الأوصياء لهم ليحسنوا إليهم فلا يظلموهم شيئًا، لأن اليتم وصف يقتضى الإحسان وكذلك يفيد المسارعة لإعطائهم أموالهم..

هذا، وقد جانب الشيخ الصواب حين عد قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾ نظير قوله: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ﴾ والفرق كبير بينهما فهم فى ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾ يتامى حقيقة لا مجازًا.

● النكاح مجاز فى العقد:

من صور المجاز المرسل حكاية الشيخ الخلاف بين العلماء والفقهاء والأصوليين فى لفظ «النكاح» هل هو حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء؟. أم حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد[2]؟.

فإن كان الأول فهو مجاز مرسل من استعمال المسبب فى السبب، وإن كان الثانى فهو مجاز مرسل كذلك من استعمال السبب فى المسبب. وعلى كلٍّ فالمجاز

---

(1) أضواء البيان (١/ ٣٠٣).

(2) انظر الأضواء (١/ ٣١٥).

هنا وارد فى كلام الشيخ بلفظه ومعناه فى سياق يشعر بإقراره للمجاز ولا تشتم منه آية رائحة للإنكار.

• ﴿جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ﴾:

فى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠] ذكر الشيخ فى الآية الكريمة وجهين يشهد القرآن لأحدهما(١).

والوجه الذى قال: إن القرآن يشهد له وجه مجازى بلا أدنى نزاع وفيه يقول الشيخ:

الوجه الثانى: إن معنى الآية أنه لما أتى آدم وحواء صالحًا كفر به بعد ذلك كثير من ذريتهما. وأسند فعل الذرية إلى آدم وحواء لأنهما أصل لذريتهما، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [الأعراف: ١١] أى بتصويرنا لأبيكم آدم؛ لأنه أصلهم. بدليل قوله بعده: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ [الأعراف: ١١] ويدل لهذا الوجه الأخير أنه تعالى قال بعده: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ أَيُشْرِكُونَ مَا لا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠، ١٩١] وهذا نص قرآنى صريح فى أن المراد المشركون من بنى آدم لا آدم وحواء»(٢).

• وقفة مع هذا التوجيه:

هذا التأويل محتمل لنوعين من المجار. فى الآية الأولى حيث قد أسند فيها فعل ذرية آدم إلى آدم وحواء. فهو مجاز عقلى من الإسناد إلى السبب.

وأما فى الآية الثانية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ فهو مجار مرسل؛ لأن آدم سبب فى توالد بنيه المخاطبين.

وموطن الشاهد أن الشيخ كثيرًا ما يحمل آيات القرآن الكريم على التأويل المجازى الواضح الحسن الجميل. ومع هذا فمذهبه الجدلى فى إنكار المجاز قد عرفناه. وكفى المجار أصالة أن منكريه لم يستطيعوا الاستغناء عنه. وهذا من الوضوح بمكان.

(١، ٢) نفس المصدر (٢- ٣٤١).

• ﴿خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ﴾:

ومن المجـاز المرسل تأويله لقـوله تعـالى: ﴿أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ﴾ [الكهف: ٣٧]

«معنى خلقه من تراب أى خلق آدم الذى هو أصله من التراب»[1].

والمعنى المجازى فى هذا التأويل واضح، فليس المخاطب هو المراد، بل أصله وسببه.

• ﴿وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ﴾ [العنكبوت: ٢٩]:

قـال الشيخ فى مـعنى النادى: «فـالنادى والندى يطلقـان على المجلس. وعلى القوم الجالسين فـيه، وكذلك المجلس يطلق على القوم الجـالسين فيه. ومن إطلاق الندى على المكان قول الفرزدق.

وما قـام منا قـائم فى ندينا ... فـينطق إلا بـالتى هى أعـرف

وقوله تـعالى: ﴿وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾ [مريم: ٧٣] ومن إطـلاقه على القـوم قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ [العلق: ١٧] ومن إطلاق المجلس على القوم الجالسين فيه قول ذى الرمة:

لهم مـجلس صـهب السـبال أذلة ... سـواسـية أحـرارهـا وعـبيـدها[2]

• وقفة مع هذا الكلام:

إطلاق النادى والندى على المكان حقيقة. وإطلاقـه على من هو حال فيه مجاز مرسل بعلاقة المجاورة أو المكانية.

وإطلاق المجلس على المكان حـقيـقـة لأنـه اسـم مـكـان فـى أصـل الوضـع، أما إطلاقه على القوم الجـالسين فيه فمجاز مرسل. وكل هذه التأويلات مـستساغة عند المؤلف فلماذا هجر التسمية إذن؟

• صور أخرى للمجاز المرسل:

وبقيت صـور أخرى كثـيرة مبـثوثة فى ثنايا الكتـاب فى أجزائه العشـرة ومنها خروج الاستـفهام إلى الإنكار والتـوبيخ والإبعاد. وخروج الأمر والنهى للتـهديد

(١) نفس المصدر (٤- ١٠٢).

(٢) الأضواء (٤- ٣٥٨).

والتعجيز وغيرهما من المعانى المجازية، آثرنا عدم الإطالة بذكرها كلها ونكتفى منها بما يأتى:

• خروج الخبر للتوبيخ:

الخبر موضوع فى اللغة لإعلام المخاطب بمضمون الكلام وفائدته أو بلازم فائدته وخروجه عن هذين معدود عند علماء البيان من المجاز المرسل[1].

والمؤلف - كعهدنا به - يتابع القوم فى التأويل المجازى ويتوقف عن التسمية فتراه فى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠] يحمله على التوبيخ فيقول: «لا يخفى أنه توبيخ وتقريع.. وأمثال ذلك كثير فى القرآن، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].. والآيات بمثل ذاك كثير جداً[2].

والشيخ يسمى مثل هذه الخروجات أسلوبًا من أساليب اللغة. وغيره يسميها مجازاً والاختلاف فى التسمية بعد الاتفاق على وجود المسمى أمره يسير.

• خروج الأمر:

وتحدث الشيخ عن خروج الأمر عن مجرد الطلب إلى معان أخرى فى مواضع كثيرة من تفسيره. ومن ذلك:

قوله فى قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ ... ثُمَّ لْيَقْطَعْ﴾ [الحج: ١٥] قال: فصيغة الأمر فى قوله «فليمدد» ثم فى قوله «ثم ليقطع» للتعجيز[3].

• خروج الاستفهام:

حمل الاستفهام فى قوله تعالى حكاية عن منكرى البعث:

﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [الواقعة: ٤٧] على الإنكار فقال:

«والآيات بمثل هذا فى إنكارهم للبعث كثيرة، والاستفهام فى قوله: «أئنا» إنكار منهم للبعث»[4].

---

(١) انظر مبحث: ما يريد المخبر من خبره فى كتب البلاغة.

(٢) أضواء البيان (٥- ٤٤).

(٣) نفس المصدر (٥- ٥٠).

(٤) نفس المصدر (٥- ٨١١) وانظر معه (٥- ٨٣١).

هذه مثل مختارة بغير اختيار من التأويلات المجازية المندرجة تحت المجاز العقلى والمجاز المرسل أردنا بهـا الاستدلال على أن الشـيخ مع إنكاره للمجاز فى مـذهبه الجدلى النظرى لم يـستطع أن يتخلص من المجـاز وهو يتصدى لتـفسيـر كلام الله أقدس الكلام وأرفعه. وهذا يدل على أصـالة المجاز وأن إنكاره ضرب من التحكم الذى لا يقوم عليه دليل. ولا شبه دليل.

• المجاز الاستعارى:

أما المجاز اللغوى الاستعارى فما أكثر تأويلات الشيخ المفضية إليه وإن تحفظ هو من التصريح بالاسم.

وفيما يلى نماذج منها نعرضها بكل إيجاز:

• ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢]:

عرض المؤلف اختلاف وجهـات النظر عند البيانيين فى نوع المجاز فى هذه الآية وما قرن به من دقائق الدلالات والأسرار، وهو فى جملة كلامه يرفض كل الرفض أن يكون فى الآية مجاز بناء على ما قرره فـى مذهبه الجدلى النظرى من منع جواز المجاز فى القرآن وخلاصة كلامه فى المنع هنا هو قوله:

«فلا حاجـة إلى ما يذكره البيـانيون من الاستعـارات فى هذه الآية الكريمة وقد أوضحنا فى رسـالتنا: منع جواز المجاز فى المنزل للتـعبد والإعجـاز» أنه لا يجوز لأحد أن يقول أن فى القرآن مجازاً. . . . . وأوضحنا ذلك بأدلته وبينا أن ما يسميه البيانيون مجازًا أنه أسلوب من أساليب اللغة العربية[١].

قلت: حسنًا، فليرفض الشـيخ ما شاء، ولكن ماذا قال الشـيخ فى توجيه هذا التعـبير القرآنى الرائع. وهل اسـتطاع وهو ينكر طريقة البيـانيين أن يأتى هو ببديل مغاير تمامًا لما قالوه فيه - وكـان فى قولهم - إمتاع وإقناع؟ أم الشيخ يتلقى باليمين ما يصده بالشمال؟.

---

(١) أضواء البيان (٣- ٣٧٨) وما بعدها.

قول الشيخ فى الآية:

ولنسمع الآن للشيخ وهو يفسر الآية الكريمة، وقد رفض من قبل طريقة علماء البيان.

قال مقيده عفا الله عنه[1] والجواب عن هذا السؤال، وهو أنه أطلق اسم اللباس على ما أصابهم من الجوع والخوف؛ لأن آثار الجوع والخوف تظهر على أبدانهم، وتحيط بها كاللباس، ومن حيث وجدانه ذلك اللباس المعبر به عن آثار الجوع والخوف أوقع عليه الإذاقة»[2].

• وقفة مع الشيخ:

هذا هو كلام الشيخ. ومن يرجع إلى كلام البيانيين من بلاغيين ومفسرين وغيرهم يجد أن الشيخ أخذ كلامهم وسار على هداه وحذف منه ما ينفع ذكره ويضر حذفه ثم ادعى أنه لم يذهب مذهبهم. وليس فى كلامه جديد لم يقولوه. فارجع مثلا إلى ما كتبه الإمام جار الله، وما كتبه صاحب الطراز[3] وقارن بين ما قالاه وما قاله هو، واسأل نفسك: هل خرج الشيخ فعلاً عما قاله البيانيون الذين رفض طريقتهم منذ قليل.

• نجاريه.. ثم نلزمه بما فر منه:

وإذا جارينا الشيخ - جدلاً - وسلمنا أن كلامه غير ما عليه البيانيون. فإن كلامه ملزم له بالقول بالمجاز درى أم لم يدر. رضى أم لم يرض.

ففى كلامه قد صرح بأن آثار الجوع والخوف المحيطة بهم شبهت باللباس. وعبارته هى: «لأن آثار الجوع والخوف تظهر على أبدانهم، وتحيط بها كاللباس» هى نص قاطع فى الحمل على المجاز. ولن يفيده - هنا - أى اعتذار. فما الذى بقى من المجاز - هنا - سوى التسمية.

---

(١) ذكرنا من قبل أن هذه العبارة يقصد بها الشيخ نفسه: فلنكن على ذكر منها.

(٢) أضواء البيان (٣/ ٣٧٨).

(٣) انظر الكشاف (٢/ ٤٣١) والطراز للعلوى (١/ ٢٣٦).

● **نوع الاستعارة فى هذا الكلام:**

لا نزاع أن فى الآية استعارة شبهت فيها الآثار المترتبة على الجوع والخوف باللباس، بجامع الإحاطة وشدة الإحساس فى كل. وهى استعارة تصريحية أصلية لوقوعها فى اسم الجنس. من قبيل استعارة المحسوس للمعقول كما يرى بعض البلاغيين. أو استعارة المحسوس للمحسوس على رأى بعض منهم[1] ويجوز حملها على الاستعارة التمثيلية التى شبهت فيها هيئة بهيئة وصورة بصورة. وهذا ما أميل إليه.

● **الاستعارة فى زمن الفعل:**

ومن التأويل المجازى - عنده - المندرج تحت الاستعارة فى زمن الفعل قوله فى قوله تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١] فقد قال فيه:

«وعبر بصيغة الماضى تنزيلاً لتحقيق الوقوع منزلة الوقوع»[2] هذه العبارة على قصرها تلزم الشيخ بمتابعة علماء البيان فى جعلها استعارة فى زمن الفعل وهى قسيمة الاستعارة فى معنى الفعل.

وبعد إقراره بهذا الأصل المجازى: وضع الماضى موضع المستقبل تنزيلاً للمتوقع منزله الواقع «نبه على أنه كثير الوقوع فى القرآن الكريم، مثل: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ [يس: ٥١] ومثل: ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤] ومثل: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ﴾ [الزمر: ٦٩] ثم قال:

«فكل هذه الأفعال الماضية بمعنى الاستقبال نزل فيها تحقق وقوعها منزلة الوقوع»[3].

وهذا القول هو ما يقوله المجازيون بالضبط، والشيخ رحمه الله كان يعلم ذلك فلِمَ لم يقلها فيرح ويسترح؟.

---

(١) انظر: المفتاح للإمام السكاكى. مبحث الاستعارة.

(٢) أضواء البيان (٣/ ٣٠٦).

(٣) انظر أضواء البيان (٣/ ٣٠٨).

• وجوب الصرف عن الظاهر:

صرف اللفظ عن ظاهره خطوة مهمة فى كل عملية مجازية. وكثيراً ما يلهج بعض منكرى المجاز بمنع صرف اللفظ عن ظاهره. فإذا مارسوا شيئًا من درس النصوص رأيناهم يقعون فى الصرف والتأويل من ذرا رءوسهم إلى أخمص أقدامهم.

وها نحن قد وقفنا على كثير من صور الصرف والتأويلات عند الأقطاب الثلاثة الذين وضعوا مصنفات خاصة فى منع المجاز، وهم الإمام ابن تيمية، والإمام ابن القيم. والشيخ محمد الأمين الشنقيطى. ولابن القيم نص صرح فيه بضوابط صرف اللفظ عن ظاهره قد ذكرناه من قبل.

أما الشيخ الشنقيطى فبعد ممارسة الصروفات والتأويلات فإنه يضع مثل الإمام ابن القيم شرطًا للصرف والتأويل فى نصوص الوحى فيقول:

«وحمل نصوص الوحى على مدلولاتها اللغوية واجب إلا لدليل يدل على تخصيصها أو صرفها عن ظاهرها المتبادر منها كما هو مقرر فى الأصول»(١).

• ورود المجاز صريحًا فى حر كلامه:

الشيخ الشنقيطى أكثر حيطة من سابقيه فى تجنب ذكر المجاز صريحًا بلفظه ومعناه فى حر كلامه. ومع تلك الحيطة فإن المجاز يقفز من ذهنه أحيانًا ويتخذ لنفسه مكانًا بين كلماته المكتوبة على كره منه.

وقد ورد هذا فى كتابه الأضواء مرات. ومنها ما سبق ذكره حول النكاح أحقيقة هو فى العقد مجاز فى الوطء أم عكسه(٢).

ومنها قوله فى موضع آخر، وهو يقرر أن المسح قد يأتى بمعنى الغسل. ثم يقول: «وليس من حمل المشترك على معنييه، ولا من حمل اللفظ على حقيقته ومجازه».

---

(١) نفس المصدر (٣- ١٣٣).

(٢) انظر (٣٤٦/٢) من كتابنا «المجاز».

فهذا اعتراف منه بالمجاز، وقد تابع فى هذا التعبير كلا من الإمامين ابن تيمية وابن القيم من قبل[1].

هذا وقد بقى أمر مهم فقد ذكر الشيخ عبد الرحمن السديس أحد أئمة الحرم المكى الشريف فى كتاب ترجم فيه للشيخ الشنقيطى بأن له كتابًا فى علم البيان كان يقوم بتدريسه فى جامعة أم درمان وأنه نحا فيه منحى البلاغيين فى الإقرار بالمجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم. وأنه لم يُنكر المجاز إلا فى أخريات حياته لما استقر به المقام فى مدينة «الرياض» بالمملكة العربية السعودية.

• صفوة القول:

صفوة القول: إن الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطى - رَحمه الله - له فى المجاز مذهبان:

مذهب جدلى نظرى: انتهى فيه إلى منع المجاز وإنكاره فى أخريات حياته.

ومذهب عملى سلوكى: نحا فيه منحى مجوزى المجاز، أو رأى له ضرورة لا غنى عنها فى استجلاء المعانى، وكشف أسرار البيان.

وبعد كل ما تقدم نقول:

«إن إنكار المجاز فى اللغة بوجه عام، وفى القرآن الحكيم بوجه خاص، إنما هو مجرد دعوى بُنيت على شبهات واهية، كُتِبَ لها الذيوع والانتشار والشهرة ولكن لم يُكتَبْ لها النجاح».

المطعنى

البلد الطيب الأمين: مكة المكرمة

فى جمادى الثانى ١٤١٥هـ نوفمبر ١٩٩٤م.

---

(١) انظر هذا مفصلاً فى حديثنا المتقدم عن الإمامين.

مراجع البحث

١- ابن تيمية- للإمام أبى زهرة- دار الفكر العربى- القاهرة- ١٩٧٧م.

٢- ابن المعتز- د. محمد عبد المنعم خفاجى- دار العهد الجديد- ١٩٥٨م.

٣- أبو حنيفة- للإمام أبى زهرة- دار الفكر العربى- القاهرة- ١٩٧٧م.

٤- أثر النحاة فى البحث البلاغى- د. عبد القادر حسين- نهضة مصر.

٥- إرشاد الفحول- للإمام الشوكانى- دار المعرفة- بيروت.

٦- أساس البلاغة- للإمام الزمخشرى- دار المعرفة- بيروت.

٧- أسرار البلاغة- للإمام عبد القاهر الجرجانى- القاهرة.

٨- أصول فخر الإسلام البرذوى- محمد على صبيح- القاهرة.

٩- أصول السرخسى- تحقيق أبى الوفاء المراغى- دار الكتاب العربى.

١٠- أضواء البيان- الشيخ الشنقيطى- عالم الكتب- بيروت- ١٤٠٠هـ.

١١- اعتقاد السلف- للإمام ابن تيمية- الرباط المغرب- مجموع الفتاوى.

١٢- إعجاز القرآن- الباقلانى- دار المعارف- القاهرة ١٩٧٥م.

١٣- إعلام الموقعين- للإمام ابن القيم- مطبوعات: شقرون- القاهرة.

١٤- الإتقان فى علوم القرآن- السيوطى- دار إحياء التراث- القاهرة.

١٥- الإحكام فى أصول الأحكام- لابن حزم- مكتبة عاطف- القاهرة.

١٦- الإحكام فى أصول الأحكام- الآمدى- دار الكتب العلمية- بيروت ١٤٠٠هـ.

١٧- الأسماء والصفات- للإمام ابن تيمية- الرباط المغرب- مجموع الفتاوى.

١٨- الإشارة إلى الإيجاز- ابن عبد السلام- بيروت.

١٩- الأعلام- خير الدين الزركلى- دار العلم- بيروت.

٢٠- الأغانى -الأصفهانى- دار الكتب المصرية- القاهرة.

٢١- الإيضاح- القزوينى- دار الكتاب اللبنانى- القاهرة.

٢٢- الإيمان- للإمام ابن تيمية- بيروت.

٢٣- البداية والنهاية- ابن كثير- بيروت- ١٩٦٦م.

٢٤- البدر الطالع- الشوكانى- مطبعة السعادة- القاهرة- ١٣٤٨هـ.

٢٥- البديع- ابن المعتز «ضمن ابن المعتز مرجع رقم ١٢٢».

٢٦- البديع من المعانى والألفاظ- د. عبد العظيم المطعنى- دار الأنصار.

٢٧- البرهان فى أصول الفقه- إمام الحرمين- تحقيق د. عبد العظيم الديب.

٢٨- البرهان فى علوم القرآن- الزركشى- الحلبى- القاهرة.

٢٩- البلاغة العربية- د. نوفل- القاهرة.

٣٠- البلاغة تطور وتاريخ- د. شوقى ضيف- دار المعارف- القاهرة.

٣١- البلاغة القرآنية- د. محمد أبو موسى- دار الفكر العربى- القاهرة.

٣٢- البيان والتبيين- الجاحظ- الخانجى- القاهرة.

٣٣- البيان والتعريف- لأبى حمزة الحسينى- المكتبة العلمية- بيروت.

٣٤- البيان العربى- د. طه حسين- مقدمة نقد النثر لقدامة بن جعفر.

٣٥- التبيان فى أقسام القرآن- ابن القيم- بيروت- لبنان.

٣٦- التبيان فى شرح الديوان- العكبرى- دار المعرفة- بيروت.

٣٧- الترغيب والترهيب- المنذرى- الحلبى- القاهرة.

٣٨- التصوف- ابن تيمية- الرباط المغرب- مجموع الفتاوى.

٣٩- التفسير- ابن تيمية- الرباط المغرب- مجموع الفتاوى.

٤٠- التفسير البلاغى- د. عبد العظيم المعطنى- دار الأنصار- القاهرة.

٤١- التفسير والمفسرون- د. الذهبى- مطبعة السعادة- القاهرة.

٤٢- التفكير الفلسفى فى الإسلام- الإمام الأكبر د. عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق- لبنان.

٤٣- التلويح على التوضيح- السعد- محمد على صبيح- القاهرة ١٩٨٤م.

٤٤- التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول -الأسنوى- بيروت- لبنان.

٤٥- إلجام العوام عن علم الكلام- الإمام الغزالى- بيروت- لبنان.

٤٦- الحقيقة والمجاز- د. على العمارى- القاهرة.

٤٧- الحيوان- الجاحظ- تحقيق د. عبد السلام هارون- إحياء التراث.

٤٨- الخصائص- ابن جنى- تحقيق محمد على النجار- القاهرة.

٤٩- الخطابة- أرسطو- د. محمد غنيمى هلال- النقد الأدبى الحديث.

٥٠- الدرر الكامنة- ابن حجر- مطبعة المدنى- القاهرة ١٣٧٨هـ.

٥١- الرسالة- الإمام الشافعى- تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر- القاهرة.

٥٢- الرسالة البيانية- الشيخ الصبان- المطبعة الأميرية ١٣١٥هـ.

٥٣- الرسالة التدمرية- ابن تيمية- الرباط المغرب- مجموع الفتاوى.

٥٤- السبعة فى القراءات- ابن مجاهد- تحقيق د. شوقى ضيف- دار المعارف.

٥٥- الشفاء- ابن سينا- ترجمة الأستاذ محمود الخضرى- القاهرة.

٥٦- الصاحبى- ابن فارس- تحقيق السيد أحمد صقر- الحلبى.

٥٧- الصحاح- الجوهرى- تحقيق عبد الغفور عطار- الرياض.

٥٨- الصناعتين- أبو هلال- الحلبى- القاهرة.

٥٩- الصواعق- ابن القيم- السلفية- القاهرة.

٦٠- الطبقات الكبرى- لابن السبكى- عيسى البابى الحلبى- القاهرة.
٦١- الطراز- العلوى- دار الكتب العلمية- بيروت.
٦٢- العقيدة الحموية الكبرى- ابن تيمية- مجموع الفتاوى- الرباط.
٦٣- العمدة- ابن رشيق- تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد- القاهرة.
٦٤- الفائق فى غريب الحديث- الزمخشرى- عيسى البابى الحلبى- القاهرة.
٦٥- الفرق بين الفرق- البغدادى- دار الآفاق- بيروت.
٦٦- الفصوص- محيى الدين بن عربى- القاهرة.
٦٧- الفلك الدائر- ابن أبى الحديد- نهضة مصر- القاهرة.
٦٨- الفهرست- ابن النديم- القاهرة ١٩٤٨م.
٦٩- الفوائد المشوق- ابن القيم- دار الكتب العلمية- بيروت.
٧٠- الكامل- المبرد- نهضة مصر- القاهرة.
٧١- الكتاب- سيبويه- المطبعة الأميرية- القاهرة ١٣١٧هـ.
٧٢- المثل السائر- ابن الأثير- تحقيق الدكتورين الحوفى وطبانة القاهرة.
٧٣- المجازات النبوية- الشريف الرضى- تحقيق د. طه الزينى- الحلبى.
٧٤- المحلى على جمع الجوامع- الجلال المحلى- إحياء الكتب العلمية- القاهرة.
٧٥- المزهر- السيوطى- تحقيق أحمد أبو الفضل وجاد المولى- الحلبى.
٧٦- المستصفى- الإمام الغزالى- دار الكتب العلمية- بيروت.
٧٧- المطول- السعد- الآستانة ١٣٣٠هـ.
٧٨- المفردات- الراغب- الحلبى- القاهرة.
٧٩- المفضليات- الضبى- دار المعارف- القاهرة.
٨٠- المقتضب- المبرد- تحقيق الشيخ عبد الخالق عضيمة- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٨١- المنخول- الإمام الغزالى- تحقيق د. هيتو- دمشق.

٨٢- المناهج الجديدة فى تفسير آيات الله المجيدة- د. عبد الغنى الراجحى- القاهرة.

٨٣- الموازنة- الآمدى- تحقيق السيد أحمد صقر- دار المعارف- القاهرة.

٨٤- النبأ العظيم- د. محمد عبد الله دراز- الكويت.

٨٥- النجوم الزاهرة- ابن تغربردى- دار الكتب المصرية.

٨٦- النقد الأدبى الحديث- د. محمد غنيمى هلال- دار الشعب- القاهرة.

٨٧- النقد المنهجى- د. محمد مندور- الأنجلو- القاهرة.

٨٨- النكت- الرمانى- ضمن ثلاث رسائل- دار المعارف- القاهرة.

٨٩- الوافى بالوفيات- الصفدى- فيسبادن- ألمانيا.

٩٠- الوساطة- الجرجانى- تحقيق محمد أبو الفضل- الحلبى- القاهرة.

٩١- بدائع الفوائد- ابن القيم- دار الكتاب العربى- بيروت.

٩٢- بداية المجتهد- ابن رشد- الحلبى- القاهرة.

٩٣- بديع القرآن- ابن أبى الأصبع- تحقيق د. حنفى شرف- القاهرة.

٩٤- بغية الوعاة- الجلال السيوطى- عيسى البابى الحلبى- القاهرة.

٩٥- تاريخ آداب اللغة العربية- جورجى زيدان- دار الهلال- القاهرة.

٩٦- تاريخ بغداد- الخطيب البغدادى- الخانجى- القاهرة.

٩٧- تاريخ علوم البلاغة- أحمد مصطفى المراغى- القاهرة.

٩٨- تأويل مختلف الحديث- ابن قتيبة- دار الكتاب العربى- بيروت.

٩٩- تأويل مشكل القرآن- ابن قتيبة- دار الكتب الحديثة- القاهرة.

١٠٠- تبيين كذب المفترى- ابن عساكر- مطبعة التوفيق- دمشق.

١٠١- تجريد البنانى على مختصر السعد- الحلبى- القاهرة.
١٠٢- تخريج الفروع على الأصول- الزنجانى- جامعة دمشق.
١٠٣- تذكرة الحفاظ- الذهبى- دار التراث- القاهرة.
١٠٤- ترتيب القاموس المحيط- عمل طاهر الزواوى- الحلبى. القاهرة.
١٠٥- تفسير سورة الإخلاص- ابن تيمية- القاهرة.
١٠٦- تفسير غريب القرآن- ابن قتيبة- الحلبى.
١٠٧- تفسير ابن كثير «تفسير القرآن الكريم»- بيروت.
١٠٨- تفسير ابن عطية «المحرر الوجيز»- المجلس الأعلى.
١٠٩- تفسير أبى السعود «إرشاد العقول»- دار المصحف.
١١٠- تفسير أبى حيان «البحر المحيط»- مطابع النصر- الرياض.
١١١- تفسير البيضاوى «أنوار التنزيل»- دار الجيل.
١١٢- تفسير الجمل «الفتوحات الإلهية»- عيسى الحلبى.
١١٣- تفسير الرازى «مفاتيح الغيب»- بيروت.
١١٤- تفسير الزمخشرى «الكشاف»- دار الفكر- بيروت.
١١٥- تفسير الطبرى «جامع البيان»- الحلبى.
١١٦- تفسير القرطبى «الجامع لأحكام القرآن»- دار الكتب المصرية.
١١٧- تفسير الآلوسى «روح المعانى»- دمشق.
١١٨- تلخيص البيان «الشريف الرضى»- دار الفكر العربى- القاهرة.
١١٩- تهافت الفلاسفة- الإمام الغزالى- تحقيق د. سليمان دنيا- القاهرة.
١٢٠- جمع الجوامع- ابن السبكى- دار التراث- القاهرة.
١٢١- جمهرة أشعار العرب- القرشى- دار صادر- بيروت.

١٢٢- حاشية السيد على المطول- الآستانة- ١٣٣٠هـ.
١٢٣- حاشية السيد على الكشاف- دار الفكر العربى.
١٢٤- حاشية السيد على العضد- دار الفكر العربى.
١٢٥- حاشية السعد على العضد- مكتبة الكليات الأزهرية.
١٢٦- حاشية الهروى على مختصر المنتهى- مكتبة الكليات الأزهرية.
١٢٧- حاشية البنانى على الجلال المحلى- إحياء التراث.
١٢٨- حاشية الدسوقى على مختصر السعد- شروح التلخيص.
١٢٩- حاشية البيجورى على السمرقندية- عيسى الحلبى.
١٣٠- حاشية الإنبابى على الصبان- المطبعة الأميرية ١٣٣٠هـ.
١٣١- حياة شيخ الإسلام ابن تيمية.
١٣٢- خزانة الأدب- البغدادى- تحقيق د. عبد السلام هارون- الخانجى.
١٣٣- خصائص التعبير- د. عبد العظيم المطعنى- مخطوط- كلية اللغة العربية.
١٣٤- دقائق التفسير- ابن تيمية- تحقيق د. الجليند- دار الأنصار.
١٣٥- دلائل الإعجاز- الإمام عبد القاهرة الجرجانى- الخانجى- القاهرة.
١٣٦- ديوان أبى تمام- دار صادر- بيروت- لبنان.
١٣٧- ديوان جرير- دار صادر- بيروت- لبنان.
١٣٨- ديوان رؤبة- دار صادر- بيروت- لبنان.
١٣٩- ديوان الأعشى- دار صادر- بيروت- لبنان.
١٤٠- ديوان الأخطل- دار صادر- بيروت- لبنان.
١٤١- ديوان البحترى- دار صادر- بيروت- لبنان.
١٤٢- ديوان الخنساء- دار صادر- بيروت- لبنان.

١٤٣- ديوان الفرزدق- دار صادر- بيروت- لبنان.

١٤٤- ديوان النابغة الذبيانى- دار صادر- بيروت- لبنان.

١٤٥- ديوان المتنبى- دار صادر- بيروت- لبنان.

١٤٦- ديوان امرئ القيس- دار صادر- بيروت- لبنان.

١٤٧- ديوان أمية- دار صادر- بيروت- لبنان.

١٤٨- ديوان أوس بن حجر- دار صادر- بيروت- لبنان.

١٤٩- رسالة التوحيد- الإمام محمد عبده- دار المعارف- القاهرة.

١٥٠- رسالة البنانى على الصبان- المطبعة الأميرية ١٣٣٠هـ.

١٥١- رفع الملام- ابن تيمية- مكتبة الحياة- بيروت.

١٥٢- زاد المعاد- ابن القيم- دار الكتاب العربى- بيروت.

١٥٣- زهر الآداب- الحصرى- الحلبى- القاهرة.

١٥٤- سر الفصاحة- ابن سنان- القاهرة.

١٥٥- سفر التكوين- الكتاب المقدس (العهد القديم).

١٥٦- سنن ابن ماجه- عيسى البابى الحلبى- القاهرة.

١٥٧- سنن أبى داود- عيسى البابى الحلبى- القاهرة.

١٥٨- سنن الترمذى- عيسى البابى الحلبى- القاهرة.

١٥٩- سنن النسائى- عيسى البابى الحلبى- القاهرة.

١٦٠- شذرات الذهب- ابن العماد- المكتب التجارى- بيروت.

١٦١- شرح العضد- مكتبة الكليات الأزهرية.

١٦٢- شرح الكافية- للرضى- دار الكتب العلمية.

١٦٣- شرح الكوكب المنير- ابن النجار- جامعة أم القرى.

١٦٤- شرح المفصل- ابن يعيش- عالم الكتب- بيروت.
١٦٥- شرح المقاصد- السعد- تحقيق د. عبد الرحمن عميرة- القاهرة.
١٦٦- شرح الشيخ عبد الله دراز على الموافقات للإمام الشاطبى المالكى.
١٦٧- شفاء العليل- ابن القيم- دار الفكر العربى.
١٦٨- صحيح الإمام البخارى بشرح ابن حجر.
١٦٩- صحيح الإمام مسلم بشرح النووى.
١٧٠- عروس الأفراح- بهاء الدين السبكى- شروح التلخيص.
١٧١- علم اللغة- د. على عبد الواحد وافى- الأنجلو- القاهرة.
١٧٢- عين الذهب- الشنتمرى- ضمن كتاب سيبويه - القاهرة ١٣١٥هـ.
١٧٣- غريب الحديث- الخطابى- جامعة أم القرى- مكة المكرمة.
١٧٤- غريب الحديث- الهروى- طبعة الهند.
١٧٥- فتح الغفار- بشرح المنار- ابن نجيم- مصطفى الحلبى - القاهرة.
١٧٦- فقة اللغة وسر العربية- الثعالبى- القاهرة.
١٧٧- فقة اللغة وخصائص العربية- دار المبارك- دمشق.
١٧٨- قواعد الشعر- ثعلب- القاهرة.
١٧٩- كشف الأسرار- عبد العزيز البخارى- بيروت.
١٨٠-كشف الظنون- حاجى خليفة- بيروت.
١٨١- لسان العرب- ابن منظور- دار المعارف.
١٨٢- أساس الميزان- ابن حجر- دار الفكر.
١٨٣- مالك- أبو زهرة- دار الفكر العربى القاهرة.
١٨٤- مجاز القرآن أبو عبيدة- تحقيق د. سزكين- الخانجى.

١٨٥- مجالس ثعلب- ثعلب- القاهرة.

١٨٦- محاضرات فى علم المعانى- د. محمود فرج العقدة- القاهرة.

١٨٧- مختصر السعد- شروح التلخيص- مطبعة السعادة.

١٨٨- مختصر المنتهى- ابن الحاجب- محمد على صبيح- القاهرة.

١٨٩- مسلم الثبوت- ابن عبد الشكور- دار الكتب العلمية- بيروت.

١٩٠- مسند الإمام أحمد- تحقيق الأستاذ محمد أحمد شاكر.

١٩١- مشكل الآثار- الطحاوى- طبعة الهند. دار المعارف.

١٩٢- مشكل الحديث- الهروى- طبعة الهند.

١٩٣- مصرع التصوف- البقاعى- الطبعة السلفية- القاهرة.

١٩٤- معانى القرآن- الفراء- تحقيق د. عبد الفتاح شلبى- القاهرة.

١٩٥- معاهد التنصيص- العباسى- تحقيق الشيخ محيى الدين عبد الحميد- القاهرة.

١٩٦- معترك الأقران- السيوطى- دار الفكر العربى- القاهرة.

١٩٧- معجم الأدباء- ياقوت- دار الفكر- بيروت.

١٩٨- معجم الشعراء- المرزبانى- مكتبة القدسى- مكة المكرمة.

١٩٩- معجم المؤلفين- كحالة- مكتبة المثنى- بيروت.

٢٠٠- معجم مقاييس اللغة- ابن فارس- دار الفكر- بيروت.

٢٠١- مفتاح السعادة- طاش كبرى زادة- مكتبة الاستقلال- القاهرة.

٢٠٢- مفتاح العلوم- السكاكى- الأستانة.

٢٠٣- مقالات الإسلاميين- الأشعرى- النهضة المصرية- القاهرة.

٢٠٤- مواهب الفتاح- المغربى- شروح التلخيص- القاهرة.

٢٠٥- نشر المثانى- القادرى- القاهرة.

٢٠٦- نفح الطيب- المقرى. بيروت لبنان.
٢٠٧- نفى شبه التشبيه- ابن الجوزى- المكتبة التوفيقية- القاهرة.
٢٠٨- نقد الشعر- قدامة بن جعفر- مكتبة الكليات الأزهرية.
٢٠٩- نقد النثر- قدامة- بيروت- لبنان.
٢١٠- نقض المنطق- ابن تيمية- بيروت- لبنان.
٢١١- نهاية الإيجاز- ابن عبد السلام- بيروت- لبنان.
٢١٢- نهاية السول- الأسنوى- محمد على صبيح- القاهرة.
٢١٣- نهج البلاغة- شرح ابن أبى الحديد- عيسى البابى الحلبى.
٢١٤- هدية العارفين- البغدادى- إستنبول- ١٩٥١م.
٢١٥- وفيات الأعيان- ابن خلكان- مطبعة السعادة- القاهرة ١٣٦٧هـ.
٢١٦- يتيمة الدهر - الثعالبى- بيروت.
٢١٧- الإكليل فى المتشابه والتأويل- ابن تيمية.
٢١٨- الفلسفة اللغوية- جورجى زيدان- دار الهلال.
٢١٩- اللغة الشاعرة- عباس العقاد- الأنجلو- القاهرة.
٢٢٠- الموافقات- الإمام الشاطبى- محمد على صبيح.
٢٢١- الانتصاف على الكشاف- ابن المنير- دار الفكر.
٢٢٢- إيضاح المكنون على كشف الظنون- إسماعيل باشا.
٢٢٣- روضات الجنات- الخونسارى.
٢٢٤- فقة اللغة وسر العربية- الثعالبى- القاهرة.
٢٢٥- فن الشعر- لأرسطو- ترجمة د. عبد الرحمن بدوى

****

الفهرس

الجزء الثانى

القسم الثانى: المانعون

المبحث الأول

المانعون قبل الإمام ابن تيمية

(٥- ٢١)

المبحث الثانى

(٢٣- ٢٤٣)

القسم الثالث

المانعون بعد الإمام ابن تيمية

المبحث الأول (طاغوت المجاز)

(٢٤٥- ٣٢٧)

المبحث الثانى

(منع جواز المجاز)

(٣٢٩- ٣٥٨)

القسم الرابع

نظرات جامعة فى التجويز والمنع

المبحث الأول نظرات جامعة فى التجويز

(٣٥٩ - ٣٩٦)

المبحث الثانى

نظرات جامعة فى المنع

(٣٩٧- ٤٤٥)

المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار

(٤٤٧ - ٥٢١)

الفصل الأول

(٤٥٣ - ٤٦٧)

الفصل الثانى

(٤٦٩ - ٤٩٢)

الفصل الثالث

(٤٩٣ - ٥٢١)

والحمد لله رب العالمين

***